

Berlin 1978

GNOSTIZISMUS UND »ERKENNTNISPFAD«

— IHRE GEMEINSAMKEIT ANGESICHTS
DES »WORTES VOM KREUZ«

H. Kloss.

EINE RELIGIONSPHÄNOMENOLOGISCHE
STUDIE



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548401_0015

G N O S T I Z I S M U S U N D ' E R K E N N T N I S P F A D '
- I H R E G E M E I N S A M K E I T A N G E S I C H T S
D E S ' W O R T E S V O M K R E U Z '

- - -

E I N E R E L I G I O N S P H Ä N O M E N O L O G I S C H E
S T U D I E



Die vorliegende Arbeit wurde von der Kirchlichen Hochschule Berlin genehmigt und als Dissertation angenommen.

Rektor:	Professor Dr. Ulrich Wickert
Berichterstatter:	Professor Dr. Walter Schmithals
Mitberichterstatter:	Professor Dr. Richard Hentschke Professor Dr. Jürgen Pinnow Professor Dr. Hans-Werner Gensichen
Tag der mündlichen Prüfung:	25. November 1978



Vorname
Nachname
Geburtsdatum
Geburtsort

Im Gedenken an
meine Mutter
† Danzig 1945

Vorwort

In seiner Schrift "Indien - Christentum - Abendland" zitiert Otto Wolff ein Lutherwort, dem er eine Frage folgen läßt: "'Das heißt denn ein wahrhaftiges Christenleben, da gehet der Glaube mit Lust und Liebe ans Werk.' Vermag die indische Religion mit Lust und Liebe ans Werk zu gehen?" Die Frage, die sich auf die traditionelle Religiosität dieses Subkontinents bezieht, taucht in dieser oder jener Form gerade heute in so mancher Diskussion auf und findet häufig gegensätzliche Antworten. Sie ist aber keine Frage, deren Beantwortung sich nach dem Wunsch des Angeredeten richten kann. Sie kann letztlich nur von den Quellen her eine Antwort finden. Hinzu kommt, daß heute mehr und mehr der diesen Quellen auffallend ähnliche spätantike Gnostizismus für die Wissenschaft Konturen gewinnt und als eine bereits das Neue Testament, besonders Paulus und den Verfasser des Johannesevangeliums, herausfordernde Größe erkannt wird. Aus diesen Beobachtungen ergab sich die Anregung, die Quellen der drei genannten Größen in ihrem Verhältnis zueinander zu untersuchen. In Abschnitt VII.B kommt der Vergleich von Gnosis und indischem 'Erkenntnispfad' zu einem zusammenfassenden Abschluß, und Abschnitt VIII bringt dann die Gegenüberstellung ihres gemeinsamen Existenzverständnisses mit dem der urchristlichen Theologen.

Prof.Dr.W.Schmithals (Neues Testament), Prof.Dr.H-J.Pinnow (Indische Philologie), Prof.Dr.W.Gensichen (Missionswissenschaft) und Prof.Dr.R.Hentschke (Religionswissenschaft) haben mir wertvolle Hinweise für meine Arbeit gegeben. Ihnen sei an dieser Stelle mein herzlicher Dank ausgesprochen. Auf Grund meiner beruflichen Tätigkeit in Indien hat sich für die Anfertigung und Herausgabe dieser Arbeit ein größerer Zeitraum ergeben, für dessen Beendigung auch denen gedankt sei, die bei der Herausgabe in Deutschland mithelfen.

Hermann Kloss

"William Carey"-House
Serampore
West-Bengalen
Sommer 1979

INHALTSÜBERSICHT

(Die nachgestellten Zahlen bezeichnen die §§)

Vorwort

Inhaltsübersicht

Abkürzungen und Transliteration

Einleitung (1-4)

I. Gnostizismus (GN) und 'Erkenntnispfad' (JN) - Wesen und Definition ihres Existenzverständnisses (1-2)

II. Die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen (1)

A. Hauptwesenszüge der vorgnostischen bzw dem frühen GN zeitgenössischen Religionsgeschichte, incl. des Urchristentums (2-38) und

B. der dem JN vorangehenden bzw bis in die Zeit seiner Anfänge reichenden Religionsgeschichte (39-52)

III. Die Erscheinungsformen des GN und JN (1)

A. Direkt (2-3)

B. Indirekt (4-9)

IV. Unheilserfahrung und Heilsverlangen - GN/JN (1)

A. Das Sein in der Welt (2-65)

B. Besondere Begriffe, Motive und Themen (66-82)

V. Erlösung ins Überweltliche - GN/JN (1)

A. Die Heilsschau (2-51)

B. Entfaltung des Mythos vom Überweltlichen (52-131)

VI. Erlösung aus der Welt - GN/JN (1-2)

A. Heilvolles Handeln bzw Nichthandeln (3-58)

B. Entfaltung des Mythos vom Aufstieg des Abgeschiedenen und vom Ziel des Erlöstes in der Nichtwelt (59-82)

VII. Grundzüge der Verwandtschaft des GN und JN (1)

A. Unterschied der Objektivationen (2-5)

B. Gemeinsames Existenzverständnis (6-10)

VIII. Die Konfrontation des GN und JN Gemeinsamen mit dem urchristlichen Existenzverständnis (1)

A. Das Unheil (2-6)

B. Das eschatologische Heil und seine Offenbarung (7-30)

- - -

ÜBERSICHT IM EINZELNEN

Einleitung: Die Aufgabe-1, Vier Gesichtspunkte zur Klärung-2, Phänomenologie-3, Einige Grundbegriffe-4

I. GNOSTIZISMUS UND 'ERKENNTNISPFAD' - WESEN UND DEFINITION IHRES EXISTENZVERSTÄNDNISSES-1f

II. DIE RELIGIONSGESCHICHTLICHEN VORAUSSETZUNGEN-1

A. HAUPTWESENSZÜGE DER VORGNOSTISCHEN BZW DEM FRÜHEN GNOSTIZISMUS ZEITGENÖSSISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE INCL DES URCHRISTENTUMS-2

1. Altorientalische Voraussetzungen-3

a. Die Götter bzw Gott als Wille und Gestalt-4

=Allgemeine Züge-5, Monotheismus in Israel-6

b. Abstand gegenüber Gott-7

=Allgemeine Züge-8, Radikalisierung der Abstandshaltung in Israel-9

c. Die Diesseitigkeit der Heilsoffenbarung-10

=Allgemeine Züge-11, Israels 'Weiheit'-12

- d. Gottes Geschichtlichkeit in der Prophetie-13
 - = Prophet und Geschichte-14, Propheten Israels-15
- e. Die eschatologische Erwartung-16
 - = Zarathustra-17, Israel-18
- 2. Die hellenistisch-römische Komponente-19
 - a. Die griechische 'Weltanschauung'-20
 - b. Die Stoa-21
 - c. Heilande, Gottesmänner, Gottessöhne-22
 - d. Die Erlösungsmysterien-23
 - e. Gestirnkulte-24
 - f. Philo von Alexandrien-25
- 3. Das Spätjudentum und seine Konfrontation mit Jesus-26
 - a. Das Gesetzesjudentum-27
 - b. Die Apokalyptik-28
 - c. Jesus von Nazareth-29
 - 1. Zwei Gedankenkreise-30
 - = Gottes Forderung und Gabe-31, Gott als die Ganzheit von Zuflucht, Sinn und Leben-32
 - ii. Eschatologische Verheißung, Einladung und Zeichen-33
- 4. Das Wort vom Kreuz-34
 - a. Die Bedeutsamkeit der Sendung Jesu-35
 - b. Kreuz und Auferstehung-36
 - c. Gottes endzeitliche Gegenwart hat in Jesus Christus begonnen-37
 - d. Gerechtigkeit und Geist als Gottes endzeitliche Gabe und Gegenwart in der Gemeinde-38

B. HAUPTWESENSZÜGE DER DEM 'ERKENNTNISWEG' VORANGEHENDEN BZW BIS IN DIE ZEIT SEINER ANFÄNGE REICHENDEN RELIGIONSGESCHICHTE-39

- 1. Die altvedische Periode-40
 - a. Dynamismus und Magie - Brahman und Īta-41
 - b. Animismus und Kultus - Götter gegen Dämonen-42
 - c. Das die Endlichkeit verewigende Heil-43
- 2. Die Brāhmaṇa-Zeit-44
 - a. Dynamistisch-magisches Verständnis des Opfers-45
 - b. Welterklärung in der Sprache des Opfers-46
 - = Kosmogonien-47, das Absolute-48
 - c. Das Opfer als Werk für die neue Existenz-49
 - = Die Existenz im Jenseits-50, Die Wiedergeburt im Diesseits-51
- 3. Die Āraṇyakas oder 'Waldbücher'-52

III. DIE ERSCHEINUNGSFORMEN DES GN UND JN-1

- A. DIREKTE ERSCHEINUNGSFORMEN-2f
- B. INDIREKTE ERSCHEINUNGSFORM - PSEUDOMORPHOSE -4f
 - 1. Angriff - Umdenken und Allegorese-6f
 - 2. Abwehr-8f

IV. UNHEILSERFAHRUNG UND HEILSVERLANGEN - GN/JN -1

- A. DAS SEIN IN DER WELT-2
 - 1. Leiden-3f
 - a. In der Welt des Todes-5f
 - = Tragische Sicht-7f, Dämonistische Sicht-9f, Illusionistische Sicht-11f
 - b. Unentrinnbarkeit des Leidens-13
 - = Der Körper-14f, Verfehlung der eigentlichen Natur oder die Sünde-16f
 - c. Einsamkeit und Furcht-18f
 - = Der Außenwelt gegenüber-20f, Der Innenwelt gegenüber-22f
 - 2. Das leidende Selbst-24f
 - a. Das höhere Selbst-26f
 - b. Das vermischte Selbst-28f
 - c. Das Selbst als weltliche Seele bzw. als Konglomerat

weltlicher Daseinsfaktoren-30f

3. Dualismus und Gottesfrage-32

a. Die Gottesvorstellung-33

=Abbild-34f, Negative Theologie-36f

b. Typen des Dualismus-38

i. Abgeleiteter Dualismus-39f

ii. Unabgeleiteter Dualismus-41

=Kollision der zwei Urprinzipien innerhalb der Welt-42f, Totale Separation des Überweltlichen von der Welt-44f

4. Die Entstehung des Leidens-46f

a. {GN: In präkosmischer Zeit-Lostrennung vom Absoluten-48

a. {JN: Im kosmischen Aufbau-Beschränkung des Absoluten-49

b. {GN: In kosmischer Urzeit-Verkörperung des Absoluten-50

b. {JN: Im kosmischen Werden-Verkörperung des Absoluten-51

i. {GN: Versuchung und Fall-52

i. {JN: Ewiges Spiel und Bann der Verstrickung-53

ii. {GN: Das Verhängnis des Kampfes-54

ii. {JN: Das Verhängnis einer Verwicklung-55

iii. Werden ohne höheres Prinzip-56f

c. Im kosmischen Zeitablauf-Wiederverkörperung-58f

i. Vom Absoluten aus gesehen-60f

ii. Von der Körperwelt aus gesehen-62f

=JN: Seelenwanderung-64, Wiederverkörperung ohne welt-immanente höhere Natur-65

B. BESONDERE BEGRIFFE, MOTIVE UND THEMEN-66

1. Im Spannungsfeld des Dualismus-67

a. Begriffe der Ohnmacht-68f

b. Abgewiesene Fragen-70f

2. Der Gott 'Mensch'-72f

a. Der 'Mensch' als ein Inneres-74f

b. Der 'Mensch' als Gestalt-76f

3. Die Quantität der überpersönlichen Basis des Selbst-78

a. Einheit-79f

b. Vielheit-81f

V. ERLÖSUNG INS ÜBERWELTLICHE-GN/JN -1

A. DIE HEILSSCHAU-2

1. Bereich und Reichweite der Erlösung in der Person-3

a. Das Heil - aufgerichtet im Innern-4f

b. Das Heil - eingeleitet durch den eschatologischen Glauben-6f

2. Erlösung als Erkenntnis-8

a. Subjektiver Aspekt-9

=Intuitio-10f, Ratio-12f

b. Objektiver Aspekt-14

=Mythologisierung - Theismus-15f, Entmythologisierung - das Nicht-Seiende -17f

3. Die Initiative zur Erlösung-19

a. 'Erlösung dem Erlöser!'-20

i. Zwei Ausgangspunkte der Erlösung und ihre Akzentuierungen-21f

=Von unten bzw innen-23f, Von oben bzw außen-25f, Von unten und oben-27f, Veranschaulichung von 23 bis 28 -29

ii. Polarität-30f

b. Initiative ohne Anknüpfung beim Gegenüber-32

i. Von unten-33f

ii. Von oben-35f

4. Arten der Heilserwartung hinsichtlich der Gesamtheit aller Seienden-37

a. Heilserwartung für die anderen Menschen und die höheren Wesen-38

- =Partikuläre Heilsmöglichkeit-39f, Universale Heilsmöglichkeit-41f, Sonderung-43f
- b. Die Erwartung für die unter dem Menschlichen liegenden Seinsstufen-45
 - i. {GN: Untergang-46
 - ii. {JN: Kreislauf von Werden und Vergehen-47
 - iii. Sonderung-48f
 - iii. Heilsmöglichkeit durch menschliche Vermittlung-50f
- B. ENTFALTUNG DES MYTHOS VOM ÜBERWELTLICHEN-52f
 - 1. Weckruf und Erweckung - der Rufer oder Erlöser und sein Kommen-54f
 - a. Die ungebundene Art der Entfaltung-56
 - =Von unten bzw innen-57f, Von oben bzw außen-59f
 - b. Die weltgeschichtliche bzw legendarisch gebundene Art der Entfaltung-61
 - i. Von unten-62
 - =Die Vorgeschichte betreffend-63f, Die allgemeine Religionsgeschichte betreffend-65f, Direkt die eigene Religionsgeschichte betreffend-67f
 - ii. Von oben-69
 - =Die Vorgeschichte betreffend-70f, Die allgemeine Religionsgeschichte betreffend-72f, Direkt die eigene Religionsgeschichte betreffend-74f
 - c. Eingehen auf Schwierigkeiten bei der mythischen Ausgestaltung des Erlösungsgedankens-76
 - i. Verborgenheit-77
 - =Im Leiden-78f, In der Tarnung-80f, Im Teil- bzw Schein-leib-82f
 - ii. Modalismus-84f
 - 2. Das Heilsgeschehen in einem abgeleiteten Dualismus-86
 - GN: Ptolemäisches System-87
 - a. Der Urgrund-88
 - b. Das Pleroma-89
 - =Gestaltung dem Wesen nach-90, der Erkenntnis nach-91, Syzygie-92
 - c. Die Ahamot-93
 - =Gestaltung dem Wesen nach-94, der Erkenntnis nach-95
 - d. Das Pneumatische-96
 - =Gestaltung dem Wesen nach-97, der Erkenntnis nach-98, Die Syzygie der Ahamot und des Pneumatischen-99
 - JN: Spanda-shastra oder die kashmīrische Wiedererkennungsschule-100
 - a. Parama-shiva und seine Entfaltung-101
 - b. Māyā-102
 - c. Puruṣa und Prakṛti-103
 - d. Unheil der Einzelnen und ihre Erlösung-104
 - 3. Das Heilsgeschehen in einem unabgeleiteten Dualismus-105
 - a. Nach der Kollision der zwei Urprinzipien innerhalb der Welt-106
 - GN: Das manichäische System-107
 - =Die beiden Urprinzipien-108, Hervorrufung des Urmenschen-109, Berufung des lebendigen Geistes-110, Der 'dritte Ruf' oder 'der Gesandte'-111
 - JN: Der Jainismus-112
 - =Die beiden Ursubstanzen-113, Einströmen des Karma und Bindung der Seelen-114, Welthistorischer Aspekt dieses Dualismus-115, Abwehr, Tilgung und Befreiung-116
 - b. Erlangung der Nicht-Welt bzw. Aufgehen in ihr trotz totaler Separation der eigenen Natur von ihr-117
 - GN: Der Marcionismus-118
 - =Die Welt und ihr Gott-119, Das Evangelium vom 'Fremden

Gott'-120

JN:Der Buddhismus-121

i. Die grundlegenden Lehren-122

=Das Unheil-123, Das Heil-124

ii. Das 'Kleine Fahrzeug'-125

=Der Stufenweg zum Heil-126, Theorien der Dharma-Lehre-127

iii. Das 'Große Fahrzeug'-128

= 'Salvator salvandus'-129, 'Salvator salvatus'-130,
Der von Anfang an Erwachte-131

VI. ERLÖSUNG AUS DER WELT - GN/JN -1f

A. HEILVOLLES HANDELN BZW NICHTHANDELN -3

1. Entweltlichung des Einzelnen und der Gemeinde-4

a. Einzelfrömmigkeit und Gemeindegedanke-5f

b. Entstehung von Gemeinde- und Einzelfrömmigkeit aus dem Geist-7f

c. Die organisierte Bewegung-9f

2. Die entweltlichende Sittlichkeit-11

a. Heiliges Leben innerhalb der Welt-12

= Kontemplation, Exercitium, Exklusivität-13f, Kontrast welt-
feindlicher Moral und weltlichen Engagements-15f

b. Die Rücksicht auf alle Wesen - Panpsychismus-17

= Maximaler Enkratismus-18f, Konzessionen an die Welt-20f

c. Freitod?-22f

3. Entweltlichung durch innere Loslösung von der Welt bzw. Auflösung-24

a. Loslösung des Ichs vom sittlichen Bewußtsein-25f

= Aushalten weltlich-sittlicher Verpflichtung - Indifferen-
tismus, Quietismus-27f, Verwerfung weltlich-sittlicher Ver-
pflichtung - Libertinismus, Antinomismus-29f

b. Loslösung des Ichs innerhalb des persönlichen Bewußtseins-31f
= Ekstase, Palingenesie bzw. Versenkung-33f, Identifikation der
höheren Natur von Außenwelt und Selbst-35f

c. Mystik-37

i. Mystik im GN und im JN-38f

ii. JN=Systeme auf mystischer Basis-40

= Buddhistische Systeme-41, Brahmanisches System-42

4. Entweltlichende Begehungen und Rituale-43f

a. Einige Beispiele-45

= Taufe bzw. Salbung und Waschung mit heiligem Wasser-46f,
Heilige Mahlzeiten-48f, Heilige Formeln-50f, Heilige Hoch =
zeit-52f, Der begrabene Leib-54, Vorsorge für den Weg des
Abgeschiedenen-55f

b. Ausschluß der Magie-57f

B. ENTFALTUNG DES MYTHOS VOM AUFSTIEG DES ABGESCHIEDENEN UND VOM ZIEL DES ERLÖSTEN IN DER NICHTWELT-59

1. Das Bekleiden und das Entblößen des Selbst-60

a. Bekleidung, Einhüllung-61f

b. Entblößen und Enthüllen des Selbst-63f

2. Aufstieg als Reise mit Prüfung, Strafe und Läuterung-65f

a. Sicherungen und Hilfen-67f

b. Endzeitlicher Abschluß der Reise-69f

3. Aufstieg durch läuternde Wiederverkörperung-71

a. Sittliche Läuterung-72f

b. Libertinistische Läuterung-74f

4. Erreichung des Zieles-76

a. Gemeinschaft im Licht-77f

b. Ruhen in der Nichtwelt-79f

c. Aufgehen in dem Einen-81f

VII. GRUNDZÜGE DER VERWANDTSCHAFT DES GN UND JN -1

A. UNTERSCHIED DER OBJEKTIVATIONEN-2

1. Makrokosmos - Mikrokosmos-3
2. Geschichte - Naturgeschehen-4
3. Gegenständliche Welt - Seelenwelt-5

B. GEMEINSAMES EXISTENZVERSTÄNDNIS-6

1. Unheilserfahrung und Heilsverlangen (IV) -7
2. Das Heil-8
 - a. Erkenntnis der Bestimmtheit zum Heil (V) -9
 - b. Erkenntnis der auf das Jetzt und Einst gerichteten Bestimmung zum Heil (VI) -10

VIII. DIE KONFRONTATION DES GN UND JN GEMEINSAMEN MIT DEM UR-CHRISTLICHEN EXISTENZVERSTÄNDNIS -1

A. DAS UNHEIL-2

1. Gemeinsames in GN/JN und Urchristentum-3
2. Fleisch-Gesetz-Sünde-Tod -4
 - a. Nicht Schicksal, sondern Schuld -5
 - b. Das Wesen der Sünde -6

B. DAS ESCHATOLOGISCHE HEIL UND SEINE OFFENBARUNG -7

1. Offenbarung und Geschichte -8
 - a. Kein Doketismus-9
 - b. Die Geschichtlichkeit der Offenbarung-10
 - c. Offenbarung als Ende der Geschichte-11
2. Die Empfänger des Heils-12
 - a. Die Glaubenden-13
 - b. Die zur Freiheit der Gotteskindschaft bestimmte Schöpfung-14
3. Das Heil ist gewiß, weil sich Gottes Gnade offenbart-15
 - a. 'Schon jetzt - noch nicht'-16
 - b. Die Wirklichkeit des Wortes von der Gnade-17
 - c. Neues Testament, Marcion und das Mahāyāna-18
4. Der eschatologische Glaube und die Welt-19
 - a. Freiheit von der Welt-20
 - b. Kein Glaube ohne die Welt-21
 - c. Die Vergegenwärtigung Gottes in der Welt-22
 - d. Weltlichkeit und Entweltlichung gehören zusammen-23
5. Gemeinschaft von Gott und Mensch im bleibenden Gegenüber-24
 - a. Das bleibende Gegenüber-25
= 'In Christus'-26, 'In Gott'-27, 'Im Geist'-28
 - b. Der Leib Christi-29
 - c. Gemeinschaft ohne Modalismus-30

-- -- --

Abkürzungen und Transliteration

Anm	Anmerkung oder Fußnote	Kap.	Kapitel
AT	Altes Testament	lit.	wörtlich
Aufl.	Auflage	NT	Neues Testament
col.	Spalte	op.cit.	das zuletzt zitierte Werk
Ders.	Derselbe	p.	Seite
Dies.	Dieselbe	par	und Parallelen
ed.	Herausgeber,herausge=	passim	überall
	geben	pl.	Plural
f.	der folgende Vers bzw.	s.	siehe
	die folgende Seite usw.	sp.	von mir gesperrt
ff.	die folgenden Verse usw.	St.	Stück
geb.	geboren	tr.	Übersetzer,übersetzt von
GN	Gnostizismus	u.a.	unter anderem,anderen
ibid.	ebenda	v.	Vers oder kleinste Text=
incl.	einschließlich		einheit
Jahrh.	Jahrhundert	vgl.	vergleiche
JN	Jñāna-mārga, 'Erkenntnis=	Vol.	Band
	pfad' oder 'Erkenntnisweg'	Z.	Zeile

Die Verwendung von Transliterationsbuchstaben (ā,ṣ,ñ,ṛ,usw) für Namen aus indischem,mandäischem und anderem vorderorien= talischem Bereich konnte aus Gründen der Literaturvielfalt und Drucktechnik nicht voll vereinheitlicht werden. Doch wurden die Zeichen der Transliteration entsprechend den einzelnen Fachgebieten weitgehend berücksichtigt.

Seit der Zeit der Entstehung der südindischen Thomaskirche hat es an Begegnungen des Christentums mit der Religiosität und Philosophie des indischen Subkontinents und seit der Zeit eines Rām Mohan Roy (1772-1833) auch an Zeugnissen eines schriftlichen gelehrten Dialogs zwischen beiden Seiten bis in die Gegenwart hinein nicht gefehlt.⁺ Ein Überblick über diese Geschichte zeigt neben vielem Pörrerlichen jedoch hier und da, wie stark Begegnung und Verstehen von den bewußt oder unbewußt vorgeprägten Begriffen der Philosophie- und Theologiegeschichte des jeweiligen Zeitalters - es sei im Osten oder im Westen - nicht nur gefördert, sondern auch behindert wurden. "Immer wieder", sagt Wolff (2/36), "drängt sich zeitbedingte Theologie als die Essenz des Evangeliums selbst auf." Selbstverständlich droht diese Behinderung wie zu allen Zeiten so auch heute. Die modern-wissenschaftliche Behandlung der Religionsgeschichte und die historisch-kritische Betrachtungsweise der grundlegenden Zeugnisse des Glaubens und Denkens innerhalb der modernen Theologie geben aber eine neue Chance. Sie ermöglichen eine neue Begegnung und eine neue Art des Dialogs und rufen nach beidem. Es eröffnen sich neue Möglichkeiten des Verstehens, neue Voraussetzungen für ein Zeugnis. Die kritischen Mittel moderner wissenschaftlicher Forschung können bei beiden Seiten zu einer erneuten Besinnung auf das eigentlich Bestimmende, Grundlegende führen. Dieses Bemühen erfordert die Erkenntnis sowohl der Grenze als auch der echten Beziehung zwischen Wissenschaft und Glaube. Es ist die Erkenntnis, daß es in einem solchen Dialog weder um eine spiritualistische noch um eine rationalistische Beweisführung gehen kann, sondern einzig und allein um ein gefördertes Verstehen und um ein Zeugnis mit dem Ziel des Glaubensangebotes. Es kann freilich nicht die Absicht der vorliegenden Untersuchung sein, den genannten Dialog aufzunehmen. Dazu werden heute Personen oder Gruppen in einer konkreten Situation gehören.

Mit dieser Arbeit wird versucht, beizutragen zur Vorbereitung eines solchen Dialogs. Außerdem könnte sie die bisherige Erforschung des Gnostizismus in einen weiteren Rahmen stellen. Ausgegangen wird dabei von einer Beobachtung, die schon hier und da in der Geschichte der Forschung angedeutet wurde, der man jedoch, soweit ich sehe, noch nie auf einer breiteren Basis nach =

⁺ Aus der Fülle der Literatur des 20. Jahrh.s seien folgende Autoren genannt (s. Literaturverzeichnis). Auf die bei diesen Autoren genannte weitere Literatur wird hingewiesen: P. Gennrich 1907, F. Heiler 1924, R. Otto 2/1930, H. W. Schomerus 1/1931-33, S. Radhakrishnan 1/1933, H. Kraemer 1938, S. Radhakrishnan 2/1939, F. Melzer 1946, O. Wolff 1/1953, A. Krämer 1958, R. Panikkar 1/1964, O. Wolff 2/1965, H. Bürkle 1/1965, F. Whaling 1966, G. Rosenkranz 2/1967, R. H. S. Boyd 1/1969, M. M. Thomas 1970, B. Tiliander 1974, S. J. Samartha 1974, J. Mattam, S. J. 1975, H. Bürkle 2/1977, R. H. S. Boyd 2/1977, F. Meinhold 1978, H.-J. Loth-M. Mildenerger-U. Tworuschka, ed. 1978, Moti Lal Pandit 1978.

gegangen ist. Gegenstand dieser Beobachtung ist die enge Verwandtschaft des upanishadischen Geistes sowie seiner Derivate und der ihm im Geiste nahestehenden Richtungen des Buddhismus und Jainismus mit dem abendländisch-vorderasiatischen Gnostizismus der ausgehenden Antike, der auch Derivate oder wesenhafte Parallelen in der Neuzeit hat.

Nun ist es gerade der Gnostizismus, dem die Wissenschaft in den letzten Jahrzehnten in starkem Maße Aufmerksamkeit geschenkt hat, nicht nur weil eine ganze Reihe seiner Schriften (Originalschriften!) neu entdeckt wurden (GA-II, 7-13; Schulz 209, 301), sondern auch wegen der engen Verwandtschaft seiner Sprache, d.h. seiner Motive und Bilder, zu der Sprache und Redeweise bedeutender Schriften des Neuen Testaments (Bult//1/§15). Das heißt, daß die Erforschung gnostischen Denkens und Redens für alle von wachsendem Interesse ist, seien sie nun Zeugen der neutestamentlichen Botschaft, seien sie Anhänger jener auf dem indischen Subkontinent entstandenen Religiosität; und das gilt besonders, wenn beide Genannten einen Dialog führen wollen, denn wenn jene enge Verwandtschaft zwischen dem Gnostizismus und jener gewissen Religiosität des Subkontinents besteht und wenn andererseits bedeutende Schriften des Neuen Testaments wie die des Paulus, des Johannes und die ihrer Schüler weithin in der unbewußten oder bereits bewußten Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus stehen, wie es die moderne neutestamentliche Forschung in wachsendem Maße erkennt, dann wäre es möglich zu zeigen, wie das Neue Testament und durch dies auch die gesamte Bibel in einer besonderen Direktheit Menschen anzusprechen vermöge, die aus jener bestimmten Religiosität des indischen Raumes herkommen.

Aus der Zahl der wissenschaftlichen Stimmen, die auf diese Verwandtschaft bereits in der Vergangenheit aufmerksam gemacht haben, seien hier zunächst nur einige genannt: H.W. Schomerus bemerkte 1932, daß eine Religion von der Art der Gnosis dem indischen Geiste "konform" ist. "Ist der sog. höhere Hinduismus seinem tiefsten Wesen nach doch nichts anderes als eine Art von Gnosis" (1/II, 168). Die ersten Hinweise hatte A. Neander gegeben (24 Anm 1; 359 Anm; 406 Anm*). 1828, d.h. zehn Jahre nach Neander, schrieb Isaac Jacob Schmidt eine kurze Schrift, welche gnostische Lehren mit dem Buddhismus und seinen Verwandten vergleicht, allerdings ohne direktes Eingehen auf Texte und entsprechend der damals noch recht begrenzten Kenntnis jener Religionswelt mehr oder weniger nur in allgemeinen Andeutungen und Vermutungen. Dagegen geht J. Kennedy in seinem Artikel von 1902 schon mehr auf Texte und Einzelheiten ein, freilich sehr unter von außen herangetragenen Kategorien wie "psychology", "metaphysics", "theology" usw. Ohne für meine Aufzählung der Literatur hier Vollständigkeit in Anspruch nehmen zu wollen, nenne ich noch E. Conze's Beitrag zum Messina-Kongreß von 1966 sowie die Beiträge von G. Patti und U. M. Vesci. Alle Autoren, soweit ihre Schriften mehr als nur einen allgemeinen Hinweis enthalten, besonders die zuletzt genannten, greifen in dankenswerter Weise auffallende Einzelzüge auf, hinter denen sich eine tiefer liegende Verwandtschaft ahnen läßt, zeigen aber noch nicht tiefer und weiter greifende Strukturen.

* Bult//1/Erster Teil: III und Zweiter Teil; Schmit//1/2/; K.W. Tröger, ed. Teil II 203ff und Teil III 357ff. - Weiteres in Rud//1/ Dez. 1972, 295-322.

† s. auch Rud//1/ März 1971, 53ff.

a. Hin und wieder ist der Versuch gemacht worden, die geistigen Parallelen des vorderen Orients bzw. des Älteren Abendlandes und des alten Indiens auf gegenseitige historische Beeinflussung zurückzuführen. Grundsätzlich ist diese Möglichkeit nicht auszuschließen, obwohl das Quellenmaterial und die historische Forschung bisher so gut wie keine ernst zu nehmende Schlußfolgerung dieser Art zulassen. Naheliegender ist es lediglich, hier und da an geistige Anregungen zu denken, wie z.B. im Falle Manis, von dem wir wissen, daß er einige Zeit in Indien verbracht hat, oder im Falle des Pythagoras (K Kap. 1, p. 15, Z. 24-29; Gennrich 313, Benz 176). Bei dem griechischen Skeptiker Pyrrho von Elis, einem Teilnehmer an Alexanders Indienfeldzug, hält Conze jainistische Einflüsse für möglich (/2/132f.). Die Vorboten des Gnostizismus in der Orphik (6. Jahrh. v. Chr.) und Pythagoras von Samos (+ 497 v. Chr.) fallen besonders wegen ihrer dem späteren Gnostizismus auch bekannten, aber doch viel stärker in Indien vertretenen Wiederverkörperungslehre auf. Jedenfalls könnten Entdeckungen historischer Beeinflussung kaum etwas ergeben für die Wesensschau und würden nicht von der Pflicht entbinden, die entsprechenden Phänomene in erster Linie im Gesamtszusammenhang des Geistes zu würdigen, innerhalb dessen sie sich vorfinden. Glasenapp sagt: "Geht man so weit zu glauben, daß überhaupt alles auf Erden nur einmal entdeckt oder erfunden sein könnte, so kommt man schließlich zu einer Theorie wie der, nach welcher die Liebe vom Welterschöpfer Prajapati erfunden und von ihm den ersten Menschen und Tieren lehrbuchmäßig vorgetragen worden sei" (/1/439.- Zur Frage im ganzen s. op. cit. 427-439 und auch Benz).

b. Die Tendenz zu einer Art historistischer Abfertigung tief wurzelnder geistesgeschichtlicher Phänomene bedrohte viele Forschungsgebiete und so auch die Periode der wissenschaftlichen Entdeckung des Gnostizismus. Da sich hinter den mannigfachen gnostischen Systemen schwerlich so etwas wie eine Art Urgnostizismus ermitteln ließ, aus dem man die betreffenden Systeme und Richtungen historisch ableiten könnte, war man zunächst geneigt, nur von einem gnostischen Synkretismus zu sprechen, dem nicht das Eigensein einer ursprünglichen Geistesrichtung zuzubilligen sei (s. die Geschichte dieser Forschung bei Jonas/1/I, 1-72). Jonas' Werk bringt in dieser Hinsicht einen grundlegenden Wandel, indem es lehrt, die Vielheit und Ansammlung variierender und von anderswoher ableitbarer Motive und Begriffe von ihrer Einheit her, von einem zugrundeliegenden existenzialen Prinzip her zu verstehen. "Jedenfalls ist eine solche existenziale Wurzel als das einheitliche und einheitgebende Prinzip für jeden zeitgeschichtlichen Zeugniskomplex a priori zu postulieren, sofern in ihm überhaupt eine aktive Produktion vorliegt; es ist jeweils ein Dasein, das dieses System von Äußerungen sich aufgebaut hat, in dieser Zeugnisswelt sich beseugt, in ihr sein Sein objektiviert - wobei auch eine Heterogenität von Zeugniselementen von dorthin zusammengehalten wird" (op. cit. 13).

Heute ist - im wesentlichen durch Jonas' Werk - das Fragen nach Ursprung und Entwicklung der gnostischen Bewegung befreit von der Auflage, den Beweis für die Eigenständigkeit dieses Existenzverständnisses zu liefern. Sollte sich ein "Ursystem" in zeitlichem Sinne aus irgendwelchen neu zu erschließenden Quellen ergeben, so würde dies keinen unmittelbaren Einfluß haben auf die Erfassung und Beschreibung der gemeinsamen Grundwesenszüge der uns bekannten Systeme (Rud./1/, Dez. 72, 290-294.- s. auch die Behandlung der ganzen Ursprungsproblematik im März 71, 30-61). Nicht weil diese oder jene Aussage, dieses oder jenes System zu-

erst da war, sondern weil es typisch und charakteristisch ist für das Gesamtwesen, erweckt es hier unser Interesse.

Entsprechendes gilt für den Bereich der Erforschung jener indischen Religiosität, mit der wir es im folgenden zu tun haben werden. Dies soll an einem Beispiel gezeigt werden. In seinem Werk über die für das Neue innerhalb der Upanishaden bestimmten Denker wird von W. Ruben zunächst eine Vielzahl von Motiven und Begriffen beobachtet: "Atem und Wind", "Hunger", "Opferroß", "Sonne", "Blitz", "Rede" und "Denken". Der Autor sagt: "Man könnte hier fast von Sekten oder Schulen reden... Die Brahmanen waren eben keine Einheit..." (p.115). Diese für verschiedene Denker charakteristischen Begriffe sind was Jonas "eine Heterogenität von Zeugniselementen" nennen würde. Rubens Untersuchung stellt dann im weiteren die in den Gestalten eines Shāṇḍilya, eines Uddālaka, eines Yājñavalkya und anderer zu einem geschichtlichen Höhepunkt gelangenden Zeugnisse als eine innere Einheit dar (p.148ff, 156ff), die der Verfasser schon zu Beginn seiner Studie als eine gewisse "idealistische Erlösungsmystik und Naturphilosophie" bezeichnet hatte (p.13). "Seelenwande = rung und Mystik waren das Neue dieser Periode" (p.110). Von Uddālaka wurde "der Begriff des Seienden als der einen lebenden hylozoistischen Urmaterie geschaffen. Damit hängt wohl irgendetwie die Sehnsucht zusammen, zum All zu werden, wie sie schon in der 1. Generation ausgesprochen wurde" (p.306). Wenn man auch geneigt sein mag, nach einer geeigneteren Terminologie als der von Ruben verwendeten zu suchen, so ist doch die von ihm wie von anderen Forschern gesehene Einheit des Existenzverständnisses für unseren Zusammenhang das Wesentliche.

Nicht anders ist das Bild auf dem Gebiet der modernen neutestamentlichen Forschung. R. Bultmann entwirft sein Bild vom Urchristentum sicher nicht ohne die ältesten, innerhalb des Neuen Testaments begegnenden knappen Bekenntnisformeln (/1/ in den §§ 6-7, 9-14), aber in der Hauptsache auf Grund der paulinischen und johanneischen Theologien, "weil bei ihnen das christliche Existenzverständnis am deutlichsten entfaltet worden ist" (2/167).

c. Es ist zu bemerken, daß diese Untersuchung weder mit der Absicht begonnen worden ist, noch später dazu geführt hat, für die wissenschaftliche Einordnung den Kreis gnostischer Systembildungen auf das Gebiet des Subkontinents auszudehnen. Das Wort von der "indischen Gnosis" nehme ich nicht auf, wiewohl ich das damit in vorläufiger Undeutlichkeit Gemeinte bejahe. Das Ergebnis ist vielmehr, wie es erst die Untersuchung im einzelnen zeigen kann, ein zweifaches:

i. daß genug Gründe bestehen, den Namen "Gnostizismus" (bzw. Gnosis) dem Kreis von Systembildungen vorzubehalten, dem er von der bisherigen Forschung beigelegt wurde,

ii. daß sich aber eine tiefe Wesensverwandtschaft zwischen dem Gnostizismus und jener genannten Religionswelt bekundet, eine Verwandtschaft, die es notwendig macht, von einem gemeinsamen Existenzverständnis zu reden.

Es wird also darauf ankommen, das Trennende und das Gemeinsame beider Typen aufzuzeigen, wobei das spezielle Interesse freilich in der Erkenntnis des Gemeinsamen liegt.

d. Fernzuhalten von der folgenden Untersuchung ist nicht nur die Suche einer Urzeit des Gnostizismus bzw. einer Urzeit des aus Indien stammenden Verwandten, sondern auch die Konstruktion eines Urprinzips, eines religionsphilosophischen Überbaus, in den dann eine wachsende Zahl von Religionskreisen einzubauen wäre. Der Kritik K. Rudolfs an einer solchen Dachkonstruktion ist beizustimmen, d.h. der Kritik an einem Haus mit

weiteren einzubauenden Wohnungen mit Hilfe eines "Auseinanderreißens" von Gnosis und Gnostizismus - erstere als verdünnter Oberbegriff, letzterer als Unterabteilung neben anderen (Rud//1/ März 71, 18ff./4/60ff). Wohl ist es durchaus eine offene Frage, ob und in welchem Sinne - um nur ein Beispiel von mehreren zu nennen - auch der alte Taoismus eine engere Verwandtschaft zu den beiden Kreisen aufweist, mit denen sich unsere Untersuchung befaßt. Das wäre im Falle der Bejahung aber ein anderes Thema, dem man dann in ähnlicher Weise wie hier durch eine vergleichende Studie und durch die Beobachtung im einzelnen nachzugehen hätte. Die von K.Rudolph vertretene Sicht des Gnostizismus als einer bestimmten historischen Erscheinung tritt auch deutlich hervor in dem Beitrag von Th.P. van Baaren. Beizustimmen ist auch der Kritik K.Rudolphs an den Begriffen des "Prä- und Protognostizismus" (/1/März 71, 21).

Findet dies alles seine Berücksichtigung, so scheint mir damit auch der von R.Haardt kommenden Warnung einige Beachtung geschenkt zu sein: "Der Sinn von Geisteswissenschaft wird überhaupt durch ihre Wertung als Konstruktion von Modellen verkürzt, so daß es die letzte Sinnredundanz dessen zu bedenken gilt, was in diese Konstruktion nie völlig eingehen kann" (202). Einer abstrakt im geistigen Raum schwebenden Konstruktion ist mit der zu Anfang meiner Aufgabenstellung gegebenen Bestimmung dieser Studie bereits die Absage erteilt. Eine Zusammenfassung dessen, was Religionsphänomenologie ist, soll verdeutlichen, daß mit "konstruieren" oder besser "rekonstruieren" bei ihr nicht die Herstellung eines Systems gemeint ist, das wie ein Netz übergeworfen wird, sondern ein eingehendes Nachdenken.

Phänomenologie

/3

Jede Wissenschaft hat ein Objekt. Kann der Bereich des Glaubens überhaupt jemals ein solches Objekt werden? Ein Erlebnis, also auch das Glaubenserlebnis, kann wissenschaftlich rekonstruiert werden. Wir nennen es dann ein Phänomen (Leeuw, Epilegomena). Die Offenbarung, von der der Glaube lebt, kann kein Phänomen werden, aber die Antwort, die der Glaube der Offenbarung gibt, seine Aussage über sie kann ein Phänomen werden, über das nun die Wissenschaft indirekt Zugang zur Offenbarung gewinnt. Die relative Unabgeschlossenheit, das ständige Offensein unserer menschlichen Existenz findet seinen Sinn in unserem Bezogen-sein, in unserem Angelegtsein auf Offenbarung. Dabei ist der Begriff der Offenbarung nicht zu eng zu fassen. Der "homo religiosus" ist nicht ein besonderer Mensch, sondern der typische Mensch, der Mensch schlechthin. Er macht sich auf den Weg zur Allmacht, auf den Weg zum Allverständnis, zum letzten Sinn. Anders kann er das Leben nicht verstehen, anders kann er es nicht meistern. Das gilt von den ersten Schritten des Kindes bis hin zur Politik und zum Yoga. Ein spätvedischer Text sagt: "Was der Mensch nur erlangt: er strebt darüber hinaus. Erlangt er das Luftreiche: er strebt darüber hinaus. Erlangt er jene (die jenseitige) Welt: er würde darüber hinausstreben" (Ait.Ā 2, 3:3; Olden//2/35f). G.van der Leeuw führt dann den Gedanken weiter: "Darum sucht er stets neue Überlegenheiten. Bis er endlich an der Grenze steht und sieht, daß er die letzte Überlegenheit nie erreichen wird, sondern daß sie ihn erreicht in einer ihm unverständlichen, geheimnisvollen Weise" (779). Wenn nun die Wissenschaft Zugang zur Offenbarung gewinnt über die Rekonstruktion des Glaubenserlebnisses, über das Phänomen, so bedeutet dies nicht, daß sie den Platz der Metaphysik einnimmt, sondern daß sie bemüht ist, das

deutlich zu machen, "was sich zeigt" (phainómenon !- op.cit. 768ff)

Die vorliegende Untersuchung wird daher etwa folgende methodische Aspekte haben:

Mit der N a m e n g e b u n g erfolgt eine erste Klassifizierung (z.B. "antikosmische" Einstellung, "Dualismus", "Gottheit", "Dämon", usw.).

Die Namengebung kann aber nur erfolgen, wenn sie einhergeht mit der Einzeichnung eines Grundrisses in das Liniengewirr der Wirklichkeit, einem Nachziehen von Linien. Diesen Grundriß nennt die Phänomenologie S t r u k t u r, womit eine sinnvoll gegliederte Wirklichkeit gemeint ist. Die Struktur entsteht nicht durch Addierung oder Deduzierung von Einzelheiten, sondern läßt sich nur in der Zuordnung ihrer Einzelheiten zueinander wie ein organisches Ganzes verstehen. Dies kann nur geschehen mit der E i n s c h a l t u n g des Phänomens in d a s e i g e n e L e b e n. "Es läßt sich nie mit Sicherheit sagen, was mein Verstandene, was die Verständlichkeit des Verstandenen ist. Das meinen wir, wenn wir sagen, daß das Verständnis eines Zusammenhanges, einer Person, einer Begebenheit u n s a u f g e h t. Das Reich des Sinnes ist ein drittes Reich, das über der bloßen Subjektivität, wie über der bloßen Objektivität liegt. Die Zugangspforte zur an sich unnahbaren Wirklichkeit des Urerlebnisses ist der S i n n, m e i n Sinn und i h r Sinn im Akt des Verstehens unwiderruflich zu Eins geworden" (op.cit. 770f mit Bezug auf E. Spranger, Lebensformen, 1925⁵, 6ff und 436).

Verbunden mit alledem ist eine gewisse Z u r ü c k h a l t u n g, ein Vermeiden zweier Extreme. Das eine ist, daß die Phänomenologie der Religion nicht bloß eine Photographie der Wirklichkeit liefert. Sie ist kein Historismus, obgleich sie nie ohne Historie, nie ohne Beobachtung der Tatsachenmaterials arbeiten kann. Sie darf andererseits aber auch nicht die persönliche Glaubensentscheidung des Phänomenologen einfach irgendwie in das wissen = schaftliche Bild einzutragen versuchen.

Die so verstandene Arbeit führt zu einer K l ä r u n g dessen, was sich zeigt. Das Phänomen, z.B. der Glaube an "die unsterbliche Seele", kommt als solches in der Wirklichkeit des Bewußtseins nicht vor. Was geglaubt wird, ist immer nur eine bestimmte Art der "unsterblichen Seele". Die Seelenvorstellungen mehrerer Menschen, auch innerhalb derselben Kultur und Religion, sind nie ganz dieselben. Sie können sich aber ähnlich sein. Es gibt den T y p u s, den verständlichen Zusammenhang verschiedener Seelenstrukturen. Er ist nicht immer an einen bestimmten Raum und an eine bestimmte Zeit gebunden. Wie es ihn in Asien gibt, mag es ihn auch in Europa geben. Wie es ihn vor 3000 Jahren gab, so mag es ihn auch heute geben.

Der Phänomenologe hat etwas vom Seelenkundigen und auch etwas vom Detektiv an sich. Er beginnt zu verstehen, wenn das äußere, historische, tatsächliche Faktum zum Datum wird ("datum" kommt von dare = geben !), wenn die "Dinge" zu sprechen anfangen, wenn das starre Etwas zum Ausdruck wird. Verstehen ist deshalb aber nicht Beherrschen, es ist Interpretation, H e r m e n e u t i k.

Hängt alles ab von dem, was zum Ausdruck kommt, so ist die ständige K o r r e k t u r durch die philologische und geschichtliche Forschung nötig, um die Wissenschaft vor dem Abgleiten in die Phantasie zu bewahren.

Alles mündet ein in die Darstellung, in die B e z e u g u n g menschlicher Wirklichkeit als der vielfältigen Reaktion auf Offenbarung und hilft so dem Glaubenden, dem Verkündiger, zur Erkenntnis der Perspektive seines eignen Standortes und damit zur Erfüllung seiner Aufgabe.

Einige Grundbegriffe

/4

Unter den Arten der Religion, wie sie in der Geschichte Wirklichkeit werden, treten besonders zwei Typen hervor. Da alle Religion von einem Gegenüber lebt, qualifizieren sich auch diese im folgenden zu benennenden Typen in dem Verhältnis des menschlichen Subjekts zu diesem Gegenüber. Das Subjekt mag sich von diesem Gegenüber trennen oder entfernen, auf es zugehen oder in ihm aufgehen, immer ist mit dem Gegenüber zu rechnen als mit einer das Leben bestimmenden Macht, einem Numen. Die Arten der Erscheinung dieses Numens bestimmen sich nach dessen jeweiliger Wirkungsweise auf das erfahrende Subjekt. Das Numen begegnet entweder als unpersönliche Macht bzw Kraft (der Terminus technicus hierfür ist das melanesische Wort "mana") oder als Wille und Gestalt (latein. = anima bzw persona). Für die auf diese beiden Arten von Numina gerichtete Scheu, Faszination, Ehrfurcht (religio) werden die Bezeichnungen Dynamismus und Animismus (bzw Personalismus) verwendet.

Der zum System erhobene Dynamismus ist die Magie und ihre Begehungen und Riten sind die mannigfachen Formen der Beschwörung. "Was sich auf die Macht ohne Namen", d.h. auf die Macht ohne einen im Namen gestalteten Willen, "richtet, ist M a g i e", sagt G. van der Leeuw (169). Die Magie ist jene Kunst der vom personhaften Gegenüber absehbenden Manipulation, die Kunst des "Umfunktionierens" von Welt, Mensch und Gemeinschaft, die sich dabei entweder der Beschwörungsriten oder einer niederen bzw auch höheren Wissenschaft und Technik bedient. (Unsere moderne Wissenschaft und Technik muß nicht, aber kann sehr wohl in diesem Sinne angewandt werden.)

Der zum System erhobene Animismus (bzw Personalismus) ist der um einen im Namen gestalteten, numinosen Willen kreisende Kult, und seine Begehungen und Riten sind die mannigfaltigen Formen von Gebet, Lobpreis und Danksagung. Dabei ist die Ebene des Dynamismus nicht einfach verlassen oder beseitigt, sondern sie ist weiterentwickelt mithineingenommen in den Animismus. Wie stark tritt z.B. beim mandäischen masiqtä, der Zeremonie anlässlich des Abscheidens eines Mandäers (VI.55), der dynamistische Charakter hervor, und doch wird von diesem Ritus nicht im magischen Sinne Gebrauch gemacht, solange er fest eingefügt ist in den Rahmen von Gebet, Lob und Dank !

Jede Religion, die in ihrem Kern den Menschen in seiner Person fordert, sei es in seinem Glauben oder seinem Erkennen, erfährt eine wesentliche Beeinträchtigung durch die Annahme von Magie. Dies geschieht in einer für die jeweilige Religion charakteristischen Weise. Von Magie muß dann gesprochen werden, wenn das dynamistische Prinzip sich mit einem eigenen, in sich "funktionierenden" System, abgesehen von der persönlichen Beziehung, verselbstständigt, d.h. z.B. für das Urchristentum: im Absehen vom Akt des Vertrauens in den durch Kreuz und Auferstehung redenden Gott, für die Mysterienreligionen: im Absehen vom Mythos eines theistischen Kultes und Rituals und für den Gnostizismus und 'Erkenntnispfad': im Absehen von dem ihnen eigentümlichen Erkenntnisakt und -prozeß.

Die folgende Studie wird auch auf das Gebiet der Mystik Bezug zu nehmen haben. Das Charakteristikum der Mystik ist die Entleerung sowohl des Objektes als auch des Subjektes, so daß damit auch deren Schnittpunkt, das Ich, aufgehoben werden kann. Es war K. Jaspers, der die Struktur der Mystik mit der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung beschrieb. Das Wort $\mu\epsilon\iota\nu$, welches das "Schließen der Augen" bedeutet, will nicht zum Ausdruck bringen, daß nun eine innere Schau an die Stelle der äußeren tritt. Die Erreichung des mystischen Zieles ist durch den Zusammenfall von Subjekt und Objekt überhaupt das Aufhören einer "Schau" im ursprünglichen Sinne dieses Wortes, selbst wenn dieses Wort auch weiterhin in einem übertragenden Sinne Anwendung findet. Freilich erhält jede Mystik ihr Kolorit von dem jeweiligen religiösen Hintergrund, aus dem sie erwachsen ist. In ihrer praktischen Vollendung ist sie in Ost und West, in Nord und Süd so gut wie identisch, weil die Mystik ja letztlich den Zusammenfall der Gegensätze, die Reduktion von Leben, Erleben und Denken auf den mathematischen Punkt bzw. durch jene Entleerung die Reduktion auf den leeren Raum und auf den Stillstand der Zeit bedeutet. Der Blick erstarrt, Sprache und Gehör weichen dem Schweigen und der Stille (s. besonders Leeuw, § 75).

Die Mystik hat ein besonderes Hindernis zu überwinden in Religionen mit einem Bekenntnis, das zwischen Gott und seinem Geschöpf nach Wesen und Sein eine klare Trennungslinie zieht (E. Brunner), wie z.B. im Christentum, Judentum und Islam. Dieser Sachverhalt in den genannten Religionen schließt allerdings nicht aus, daß in ihrer Geschichte - freilich im Bruch mit der betreffenden Tradition - das Phänomen Mystik ebenfalls begegnet. Die Mystik ist die große Versuchung einer jeglichen Religion, die die Welt gegen das Überweltliche abgrenzt und doch vom Überweltlichen her lebt. Wie stark das Verlangen nach mystischer Einswerdung sein kann, zeigt der Über die eigentliche Sache hinaus erweiterte Gebrauch mystischen Wortschatzes in vielen Religionen. Der Begriff "Mystik" gehört mit zu den am stärksten inflationierten Begriffen der Religionsgeschichte und noch mehr der religionsgeschichtlichen Forschung, weil so vieles, was nicht Mystik im eigentlichen Sinne ist oder was erst auf dem Wege zu ihr ist, mit diesem Wort belegt wird. Auf diesen Umstand ist es zurückzuführen, daß G. van der Leeuw sich genötigt sieht, von der Mystik im allgemeinen eine "extreme" Mystik zu unterscheiden. "Die meisten Mystiker bleiben auf halbem Wege stehen oder kehren dorthin zurück" (561).

-- --

Die methodologische Orientierung sei beschlossen mit dem Wort von Jan Hermelink, mit dem er sein Buch "Verstehen und Bezeugen" abschließt und mit dem er trotz mancher Kritik im einzelnen das große Werk von G. van der Leeuw würdigt: "Wir hoffen, daß die 'Phänomenologie der Religion' ihren Dienst als Hilfe zur Ausbildung der zukünftigen Theologen in dem neuen Stadium der kirchlichen, der theologischen und auch der Weltsituation, in der wir uns befinden, noch weiterreichend und fruchtbarer tun darf als bisher."

I. GNOSTIZISMUS (GN) UND 'ERKENNTNIS = PFAD' (JN) - WESEN UND DEFINITION IHRES EXISTENZVERSTÄNDNISSES

GN= In der Wahl des Terminus "Gnostizismus" schließe ich mich /1 dem Vorschlag des Messina-Kongresses von 1966 an, zu dem die Wissenschaft um der Vereinheitlichung und Präzisierung ihrer Terminologie willen gelangt ist (W.Eltester, ed.- s.auch Rud/ /1/März 71,13ff). Das Selbstverständnis, welches im folgenden mit diesem Terminus bezeichnet werden soll, verschreibt sich einer in gewissem Sinne zu verstehenden Erkenntnis oder "Gnosis" als seinem Heilsprinzip. Damit ist aber zunächst noch wenig gesagt. Alles kommt auf das Ganze der zugrundeliegenden Struktur an. Wenn es solch eine Grundstruktur gibt, muß sie sich auch zusammenfassend zum Ausdruck bringen lassen. Um dies zunächst im Sinne einer allgemeinen Orientierung zu tun, d.h. im Sinne eines heuristischen Prinzips, das sich in der Begegnung mit den geschichtlichen Quellen zu bewähren hat, wähle ich unter den vorhandenen Formulierungen die knappste und zugleich prägnanteste: Es handelt sich hier um "jene religiöse Bewegung, die den Menschen lehrt, sich als ein Stück göttlicher Substanz zu verstehen, das zwar durch ein verhängnisvolles Schicksal in die Gefangenschaft der ihm wesensfremden Welt und ihrer dämonischen Beherrscher geriet, der Befreiung daraus aber gewiß sein darf, da es die Erkenntnis seines unverlierbaren göttlichen Seins besitzt" (Schmitz/1/26). Auch mit Blick auf die Struktur des marcionitischen GN kann die zitierte Definition Anwendung finden. Sie bedarf hier allerdings einer Einschränkung: Alles, was sich auf eine überweltliche Vorgeschichte des in der Welt leidenden Subjekts bezieht, entfällt, denn nach diesem GN wird der innere Mensch mit seinem Numen zum ersten Mal im Akt der Erlösung verbunden, d.h. im Akt des erlösenden Erkennens.

Zum Gebrauch der gegebenen Definition bedarf es einer weiteren Klärung. Das gnostische Selbstverständnis bewegt sich in seinen Erscheinungsformen zwischen den beiden Möglichkeiten einer stärkeren und einer abnehmenden Tendenz zur Mythologisierung. So kann die "göttliche Substanz" auch durch einen Gottesnamen oder ein übernatürliches reines Sein vertreten sein, und ebenso können die "dämonischen Beherrscher" der Welt sich auch durch eine für den Menschen verhängnisvolle Substanz oder Kraft repräsentieren. Das alle Formen einigende Band einer neuen und eigenartigen Grundauffassung von der menschlichen Existenz ist von ihnen in der Geschichte erscheinenden Variationen nie trennbar, aber im Verstehen doch von ihnen zu unterscheiden. Um einen mythischen Ausdruck wird es bei der Bezugnahme auf transzendente Realitäten freilich mehr oder weniger immer gehen, sei nun von der Substanz, von der Gottheit oder vom übernatürlichen Sein die Rede (Bult/3/).

Der Grundzug des GN wird heute in der Wissenschaft mit dem Terminus technicus "antikosmischer Dualismus" gekennzeichnet. Auf dem Messina-Kongreß von 1966 wurde vorgeschlagen, den Ausdruck "Dualismus" zu präzisieren. Ich nehme die deutsche Fassung des Vorschlages von C.Colpe auf (unter Fortlassung der bei ihm in eckigen Klammern stehenden Sätze von U.Bianchi). Es wird vorgeschlagen, den Ausdruck 'Dualismus' für solche Lehren zu reservieren, welche die zwei Prinzipien gelten lassen, d.h. die 'Dichotomie' der Prinzipien, die - ob gleich-ewig oder nicht - die Existenz dessen begründen, was - unter einer Bezeichnung oder einer anderen - in der Welt besteht" (Eltester, ed., 132, Nr.V).

Unter diesem weitgefaßten Begriff erscheint der GN als eine besondere Art von Dualismus, nämlich als ein "antkosmischer" (op.cit.V.a), "nach welchem das Böse diese Welt ist".

Der GN hat sich auf Grund der Ausbreitung und der dogmatischen Abwehr des Talmud-Judentums, der christlichen Kirche sowie der islamischen Orthodoxie nicht durchzusetzen vermocht, wiewohl er in Gestalten wie Philo von Alexandrien, ja auch bei dem an sich antignostischen, hellenistischen Philosophen Plotin und durch den in Synagoge, Kirche und Moschee eindringenden Enthusiasmus, durch das Mönchtum sowie in der mittelalterlichen Theologie- und Sektengeschichte und in dem Mandäismus des heutigen Irak Spuren zurücklassen konnte. E.Conze, der vom Buddhismus ausgeht, sagt im Blick auf dessen meditativen Heilsweg: "Bei gründlichem Studium ergibt die Literatur der Jainas, der Sufis, der christlichen Mönche in der Wüste Ägyptens und die sogenannte asketische und mystische Theologie der katholischen Kirche ganz ähnliche Resultate" (/2/10). Der östlichste Vertreter des GN, der Manichäismus, fand auf dem Wege zur Weltreligion unter dem Ansturm der Mongolen und der Staatsraison des alten China sein Ende.

Auf Grund der Frontstellung der alten Kirche gegen den GN wird bei der Verwendung von Kirchenväterzitaten (Ir, H, E usw) eine kritische Aufnahme notwendig sein (s. besonders Koschorke). Doch sind wir heute durch die Einfügung dieser sekundären Quellen in einen weiteren Kreis von Originalquellen (u.a. GR, GL, J, K und besonders NHC) auf festerem Boden als die frühere Forschung.

JN = Die in § 1 für den GN gegebene Formulierung des heuristischen Prinzips einschließlich der dazukommenden Klärungen gilt - wie im folgenden gezeigt werden soll - mutatis mutandis auch für den indischen Verwandten. Die dem gnostischen Geist verwandte Richtung in Indien kam seit der ersten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrtausends mehr und mehr zur Führung. Es handelt sich dabei um jenen Geist, der sich (für unsere heutige Kenntnis auf Grund der literarischen Dokumente) zuerst in den Upanishaden bekundet, jenen Geheimlehren am Ende des Veda, des vierteiligen Kanons heiligen "Wissens". Dem GN auch in der Art seines Erscheinens und Auftretens in der Geschichte ähnlich, manifestiert sich dieser Geist in einer großen Zahl von Systemen bis hin zu den jüngeren Richtungen der Vishnuiten und Shivaiten.

Wie nun aber Plotin und die christlichen Theologen des 2. Jahrh.s dem GN in ihren eigenen Reihen Einhalt zu gebieten versuchten, so hat es auch in Indien eine Reaktion gegeben, nämlich die aus den Sūtras des Jaimini (zwischen 300 v. und ca. 100 n. Chr.) bekannte Karma-Mīmāṃsā, "die Erörterung des rituellen werkes", welche sich auf den alten Veda unter Ausschluß der Erlösungslehre der Upanishaden gründete. Ihr folgten auch Philosophen wie Upavarsha und Shabarasvāmin (im 5. (?) Jahrh. n. Chr.). Für die weitere Entwicklung bleibt aber wesentlich, daß diese Tendenzen im Unterschied zu den sich dem GN im Abendland entgegenstellenden nicht zu breiterer Entfaltung gelangen konnten und daß der JN daher in der zum Hinduismus, insbesondere zum höheren Hinduismus führenden Religions- und Philosophiegeschichte von einem Sieg zum anderen weiterschritt. In den aus dem 8. Jahrh. stammenden Lehrstrophen Gauḍapādas zur Mā. Up. und besonders in der Lehre des Shankara löst sich dann der dem GN verwandte Dualismus in einer illusionistischen Weltsicht auf in einen Scheindualismus. Obwohl Shankara heute im Hinduismus eine ziemlich beherrschende Stellung behauptet, hat es bis heute nie an Schulen gefehlt, die an dem ursprünglichen Dualismus

orientiert bleiben, wie z.B. die Schule Rāmānujas.

Ferner wird es sich in dieser Untersuchung zeigen, daß sich zu diesem, den Upanishaden entspringenden Geist der Buddhismus (- allerdings abgesehen von seinen mystisch-illusionistischen Philosophen -) ähnlich verhält wie der Marcionismus zum sonstigen, allgemeinen GN. Im Teil V.B dieser Studie werden mit Einschuß des genannten Buddhismus und des Jainismus drei bedeutende Vertreter dieses weitreichenden indischen Existenzverständnisses in ihrer Gesamtstruktur als Varianten des einen antikosmischen Dualismus drei entsprechenden gnostischen Systemen an die Seite gestellt: Die kashmīrische Wiedererkennungslern (§ 100-104), der Jainismus (§ 112-116) und der Buddhismus (§ 121-131) mit der genannten Einschränkung.

Aufzuzeigen was trotz des gemeinsamen Existenzverständnisses von GN und JN dennoch dazu führt, beide zu unterscheiden, wird ebenfalls von der folgenden Untersuchung zu erwarten sein (Teil VII).

Einen einheitlichen Namen hat es in der Phänomenologie bisher für die hier gemeinte religiöse Grundhaltung Indiens und das ihr entsprechende Erleben und Denken noch nicht gegeben. Doch gibt es in der alten Literatur mehrere sehr charakteristische Bezeichnungen, wie z.B. die parā vidyā "das höhere Wissen" Mu.Up 1,1:4f), die upaniṣad "Verehrung", "Geheimlehre" (Ait.Ā 3,1:6) und andere. Die Vollendung des Heils im Sinne dieses Geistes wird als sādhanā bezeichnet. Der Denker und Historiker Surendranāth Dāsgupta schreibt hierüber: "Though there were many differences among the various systems, yet their goal of life, their attitude towards the world and the means for the attainment of the goal (sādhanā) being fundamentally the same, there was a unique unity in the practical sādhanā of almost all the Indian systems" (Vol. I, 77; s. hierzu und zum Folgenden auch Schom//1/III, 192, Anm 1).

Eine in der weiteren Entfaltung dieses Geistes sich bereits in den Einteilungen der Tantra- oder Āgama-Literatur wieder = spiegelnde Aufgliederung ist vierfach: Der Weg des zeitlich begrenzten, durch Werke bedingten Zusammenlebens mit dem Numinosen (Caryā-mārga), der Weg der auf ähnliche Weise bedingten Seligkeit der Nähe des Numinosen (Kriyā-mārga), der Weg der durch Meditation erlangten Gleichgestaltigkeit mit dem Numinosen (Yoga-mārga) und der weltentsagende, zum Einssein mit dem Numinosen führende "Erkenntnisweg" (Jñāna-mārga). Der letztere ist der höchste und eigentliche Erlösungsweg, mit dem die anderen verbunden sind (Schom//1/I, 131f). In der Rāmāpūrvatāpanīya-Upaniṣad des AV (v.4f) wird der Jñāna-mārga in Parallele gesetzt zum "Weg der Frömmigkeit" (dharma-mārga), der "Entsagung" und der "Göttlichkeit" (108 Upanishads, II, p.523). Eine spätere Dreiteilung, welche die beiden ersten Wege als "Weg der Werke" (Karma-mārga) zusammenfaßt, fügt dem "Erkenntnisweg" noch einen "Weg der liebenden Hingabe" (Bhakti-mārga) hinzu (s.BhG). Plötzlich tritt die erleuchtende Erkenntnis ein wie ein Gnadengeschenk (vgl Sv.Up 3:20), das zur Hingabe an das gebende Numen führt (Schom//1/I, 138). Während bald die "Erkenntnis" und bald die "Hingabe" den Hauptton erhalten kann, bleibt die "Hingabe" wesentlich an der "Erkenntnis" orientiert.

Ich wähle daher das Wort Jñāna-mārga (JN) - "Erkenntnis- oder Wissensweg bzw -pfad" als phänomenologischen Terminus technicus für das zugrundeliegende Existenzverständnis. Dabei ist zu beachten, daß das mit diesem Terminus im Rahmen einer phänomenologischen Studie Bezeichnete auch Richtungen wie den Jainismus und Buddhismus einschließt, die beim Gebrauch dieses Terminus

innerhalb der klassischen Literatur des Brahmanismus und Hinduismus nicht mitgemeint sind.

II. DIE RELIGIONSGESCHICHTLICHEN VORAUSSETZUNGEN

/1

Beide Geistesrichtungen mit ihrer gemeinsamen Grundeinstellung entstehen innerhalb verschiedener Kulturkreise und gewinnen dadurch verschiedene Objektivationen (vgl. Jonas/1/I, 74ff) oder Ausprägungen in ihrem Anschauen und Vorstellen. Das bedeutet, daß das Gemeinsame nur inmitten der Verschiedenheit deutlich werden kann, d.h. wenn die nichtgnostische und die nichtvedantische Vor- bzw. Zeitgeschichte in ihren für die späteren Ausdrucksformen des GN und JN charakteristischen Zügen mitberücksichtigt werden. Diese Vorgeschichte bzw. Umwelt ist es ja, aus der weithin die Begriffe, Motive und Denkformen kommen, welche in einer phänomenologischen Studie von dem jeweils grundlegenden Existenz- und Daseinsverständnis zu unterscheiden sind. Wenn es zutrifft, daß GN und JN bei aller engen Verwandtschaft nicht einfach ineinander aufgehen, so kann die Erklärung hierfür nur aus der Verschiedenheit ihrer Kulturkreise kommen. Wir wenden uns daher zuerst den wesentlichen Zügen dieser Umwelt bzw. Vorgeschichte zu.

In diesem Vorgehen ist jedoch nicht etwa der Versuch enthalten, die Entstehung des GN und des JN aus Vorgeschichte und Zeitgeschichte rational verständlich zu machen und sie geschichts- = pragmatisch abzuleiten. In dieser Hinsicht gilt für beide Richtungen das Gleiche, was H. Jonas gegen die Ableitungsversuche auf dem Gebiet der GN-Forschung anführt, insbesondere gegen die These: "Unter dem 'Druck entsetzlicher Zeiten' (Reitzenstein) habe sich der Fatalismus und Pessimismus und weiterhin auch die Reaktion auf diese herausgebildet" (op.cit. 58-67). In ähnlicher Weise wie Reitzenstein versucht W. Ruben das Erlösungsstreben der Upanishaden soziologisch zu erklären als einen Willen zur "Erlösung aus dem Kastenleid" (111). GN und JN sind weit mehr als fatalistische und pessimistische Reaktionen. Sie sind spontan wie andere Bewegungen in der Geschichte des menschlichen Geistes.

A. HAUPTWESENSZÜGE DER VORGNOSTISCHEN BZW. DEM FRÜHEN GNOSTIZISMUS ZEITGENÖSSISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE INCL. DES URCHRISTENTUMS

/2

Das alte Indien ebenso wie das alte China, das ältere Hellas und andere Teile der Welt bilden in kultur- und religionsgeschichtlicher Hinsicht - wenn auch in weitläufigem Sinne - jeweils eine Einheit. Kann das auch von dem Stammland des spätantiken GN, von dem alten, Teile Europas, Afrikas und Asiens einschließenden "vorderen Orient" gesagt werden? Die Wissenschaft versteht innerhalb des vorderen Orients des Altertums das Zweistromland um den Euphrat und Tigris als die älteste Basis dieses Kulturkreises. Dazu treten dann die angrenzenden Regionen Kleinasiens, des Niltals, Syriens, Kanaans bzw. Israels, sowie des Iran, der ja vom 6.-4. vorchristlichen Jahrh. die genannten Gebiete auch in politischer Hinsicht zu einer Einheit zusammenfaßte. In dessen Nachfolge leitete das Reich Alexander des Großen die hellenistische Ära dieses weiten Raumes ein, welche sich dann bis ins römische Weltreich fortsetzte. Die semitische Kultur

des Zweistromlandes hat die der nichtsemitischen Sumerer zum Grund, und auch der zeitweilige Einfluß der nichtsemitischen Kleinasiaten ist nicht zu übersehen. Die altägyptische Sprache ist verwandt mit den semitischen Idiomen dieser weiten Region, und es besteht die hohe Wahrscheinlichkeit, daß die Herrschaft Ägyptens in vorgeschichtlicher Zeit aus dem Ursprungsland der Semiten, aus dem Südosten in das Niltal eingewandert ist und sich mit den dortigen, dem Semitentum nicht zu ferne stehenden Hamiten vermischt hat.

Neben dem iranischen und vor dem späteren hellenistischen Beitrag wird nun ein durch die genannte Geschichte geprägtes Semitentum die bestimmende Komponente dieses sich ausdehnenden und dann vom nachalexandrischen Hellas bis an die Grenzen Indiens reichenden Kulturkreises. Obwohl die Hellenen ihre sprachlichen Verwandten in den westlichen Indogermanen und die Iranier die ihrigen in dem arischen Zweig der Indogermanen Indiens haben, machen Hellenen und Iranier in der Spätantike bedeutende politische und kulturelle Erfahrungen in der Begegnung miteinander und mit den Semiten, nicht mit dem europäischen Westen und nicht mit Südasien. Die gemeinsame politische und kulturelle Geschichte dieses Völkerkreises bedingt auf religiösem Gebiet keineswegs Uniformität, wohl aber Berührung, Verbindung, Wechselbeziehung, die es gestatten, einen gemeinsamen Rahmen der nach und nach in Bewegung kommenden, im einzelnen recht mannigfaltigen religiösen Kräfte zu erkennen.

1. Altorientalische Voraussetzungen

/3

Im wesentlichen präsentieren sich diese Voraussetzungen innerhalb des Semitentums und zum Teil auch als Erbe des alten zoroastrischen Iran.

a. Die Götter bzw Gott als Wille und Gestalt. - Ein Charakterzug dieser Religiosität ist das Hervortreten Gottes als einer Anima, eines Willens, einer Gestalt.

/4

i. Allgemeine Züge. - Dieser Gott ist kein Neutrum, auch kein personifizierter Begriff (wie z.B. die griechische Gottheit der "Gerechtigkeit"), auch kein Augenblicksgott, der ausschließlich einem vorübergehenden Erlebnis zugeordnet ist. Er oder sie mag Tier- oder Menschengestalt haben, doch stets ist der kosmische oder landschaftliche Wirkungsbereich, die Funktion gegenüber dem Menschen oder gegenüber anderen Numina deutlich umrissen. Dies ist der babylonische Marduk. In heiligem Zorn tötet er den Urweltsdrachen und bildet aus dessen zwei Hälften Himmel und Erde (AOT 118ff). Hierher gehört aber auch der Ahura Mazdah des Nicht-Semiten Zarathustra, der im fortwährenden Kampf mit dem Gegengott Angra Mainyu steht und der (in den Gathas) mit seinem Propheten darüber ständige Zwiesprache hält. Jahveh, der Herr Israels, der zwar selbst von unsichtbarer, unanschaulicher Gestalt ist, aber doch auf der Bundeslade und im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels seinen Platz nimmt, kann um des Ernstes seiner sittlichen Forderung willen sehr zornig werden. Wie diese Gottheiten alle, wenn auch mit verschiedener Intensität und jeweils auf ihre ganz eigene Art, Leidenschaft = licher Wille sind, so fordern sie auch den Willen und die sittliche Tat des Menschen, die diesem keine Ruhe und kein bloßes Genießen vor dem Angesicht Gottes gestatten.

/5

ii. Monotheismus in Israel. - Das unter i Beschriebene /6
läßt zunächst offen, in welcher Zahl göttlicher Wille, göttliche
Gestalt erscheinen (Polytheismus, Dytheismus, Henotheismus). Mit
dem (von Max Müller zuerst verwendeten) Terminus Henotheismus
ist zunächst auch nur die Monolatrie gemeint. Dieser Begriff
bezeichnet die Entscheidung, bei einer möglichen Vielzahl von
Göttern nur dem einen die Ehre zu geben (s. jenes Gebet der
Hammurapizeit zum "allein Erhabenen" (A. Jeremias 33) und auch
Ps 82:1). Wirklicher Monotheismus, in dessen Konsequenz die
Leugnung der Existenz aller anderen Götter liegt, ist im vor-
deren Orient dieser Zeit erst im Wesen der prophetischen Be-
wegung in Israel voll zur Entfaltung gekommen. Wiederum ist
mit diesem Terminus noch nicht darüber entschieden, ob dieser
eine Gott in der unmittelbaren Kontinuität des eigenen Mensch-
seins oder in Abstand zu ihm erfahren wird (s. unten § 7ff),
ob sein Heil in Diesseits oder im Jenseits liegt (s. unten §
10ff). Auf jeden Fall bedeutet Monotheismus die Entschlossen-
heit, die Gesamtheit der Welt nach Geschichte und Natur, ja das
All über scheinbar zusammenhanglose Einzelercheinungen hinweg
als in des einen Gottes Sinn, Herrschaft und Leben geeint zu
verstehen.

b. Abstand gegenüber Gott. - Ein durchgehender Charakter- /7
zug semitischer Religiosität ist die Wahrung eines gewissen
Abstandes zwischen Gott und Mensch (C.P. Tiele). Die Gottheit
ist, was man mit dem Menschen nicht auf eine Stufe stellen kann.
"So viel der Himmel höher ist als die Erde, so sind auch meine
Wege höher als eure Wege und meine Gedanken als eure Gedanken"
(Jes 55:9)

i. Allgemeine Züge. - Babylon und Ägypten haben mit Is- /8
rael die Abstandshaltung insoweit gemeinsam, als auch dann, wenn
im Unterschied zu Israel bei Babyloniern und Ägyptern das gött-
liche Numen in einem Fetisch, einem Tier, einem Gestirn, einem
menschlichen Herrscher seine Verkörperung findet, dieses Numen
bei ihnen immer noch das "ganz Andere" bleibt. Die unnahbare
Majestät des Numen wird daher auch dadurch hervorgehoben, daß
es in der Gestalt einer unnahbaren irdischen Macht erscheint.
Die Semiten verwenden als Gottesbezeichnung sehr häufig das
Wort "König". Gott ist der absolute Herrscher, dem auf mensch-
licher Seite der Diener oder Knecht entspricht. Wo in älterer
Zeit die Bezeichnung "Vater" aufkommt, wird auf die patriarcha-
lische Autorität reflektiert. Das griechische, römische und ger-
manische Königtum z.B. wäre von Haus aus als Ausdruck dieser
Gotteserfahrung völlig ungeeignet, und die spätere Divinisierung
des König- und Caesarentums in hellenistisch-römischer Zeit ist
Anleihe bei den Pharaonen und Großkönigen des alten Orients
(Cum/1/20).

ii. Radikalisierung der Abstandshaltung in Israel. - Als /9
der eigentliche König in Israel gilt Jahveh, so daß die Entste-
hung eines besonderen irdischen Königtums in Israel zunächst
als Abfall von Gott aufgefaßt wurde. Die Gotteskindschaft des
Königs beruht daher bei den Israeliten auf einer Adoption (Ps
2:7 enthält eine Adoptionsformel!). In diesem Zug begegnen
wir einer typischen Einstellung Israels, das aus der Abstands-
haltung eine letzte Konsequenz zieht. Auch dann, wenn im Schrift-
tum Israels die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ausgespro-
chen wird (1. Mose 1:26, 5:1ff, Ps 8:6f, Sir 17:3f) und die konse-
quent dogmatische Formulierung der Schöpfung von Welt und Mensch
aus dem Nichts eine relativ späte Frucht ist (Jub 12:4, 2. Makk
7:28, usw), so liegt doch nach Grundkonzeption und Gesamtzeugnis
dem für Israel bestimmend werdenden Glauben jeder Gedanke, der
irgendeine Art Vergottung des Menschen nicht ausschließt, jeder

Gedanke an eine auf Zeugung, Vererbung, Ausfluß usw. beruhende Verwandtschaft Gottes mit dem Menschen oder gar mit der Welt sehr fern (mit Bult/2/11 gegen Panikkar /2/108ff). Das biblische Wort von der Ebenbildlichkeit des Menschen besagt nicht weniger aber auch nicht mehr als dies, daß der Mensch in dem ihm gegebenen Herrschaftsbereich ein Mandatar Gottes ist, ein mit dieser Herrschaft Gott Verantwortlicher (s. Rad, ThW II, 387-390). Das biblische Verständnis der Ursünde als Verfehlung jener ehrfürchtigen Abstandshaltung und Demut (vgl. Micha 6:8), als unentrinnbares Schuldigwerden ist das auf diese Gotteserfahrung gesetzte Siegel (1. Mose 3 und 6:3, 8:21, Ps 51:6f, Jer 13:23, usw.).

c. Die Diesseitigkeit der Heilsoffenbarung. - Ein an der praktischen, alltäglichen Lebenserfahrung orientierter Realismus ist als weiterer Wesenszug der Begegnung mit Gott zu nennen. Die Gottheit und ihr Heil begegnen in erster Linie hier und jetzt in dem Leben dieser Welt. /10

i. Allgemeine Züge. - Zwar kennt das altägyptische Volk eine große Sorge für seine Toten, denn der Ka, die numinose Lebenskraft, setzt sich auf neue Weise in der Existenz des Toten fort, aber die Totenklage mündet aus in die Hauptweisheit: "Lege Myrrhen auf dein Haupt, kleide dich in feines Linnen, laß dein Herz nicht ermatten, folge deinem Wunsche und laß es dir auf Erden gut gehen" (Erman 178). In ähnlicher Weise erteilt das babylonische Gilgamesch-Epos in Ermangelung einer Aussicht auf ewiges Leben den göttlichen Rat: "Alle Tage mache dir ein Freudenfest und vernügte dich mit dem Weib deiner Jugend" (AOT 194). /11

Alles andere als weltabgewandt ist auch die Frömmigkeit Zarathustras, des Kampfgenossen jenes Lichtgottes, der sein Reich im Kampf mit der Macht der Finsternis innerhalb dieser Welt durchsetzen will und wird. Der Prophet tritt gegenüber dem alten umherschweifenden Nomadentum für den Acker, das Bauerntum und für ein geordnetes Staatswesen ein (Yasna 48:5 und 6; 31:15, nach RGL, Heft 1), wobei ihm der Geist seines Gottes hilft (op. cit. 46:7). - Diesem Geist verwandt ist auch der spätere, ursprünglich demselben Raum entstammende Mithraskult, der zur Zeit des Hellenismus auch im Westen weit verbreitet ist, der nur von Männern ausgeübt wird und dessen Weihe zu sittlicher und militärischer Tüchtigkeit erziehen soll (Cum/2/, Stig Wikander).

Ägypten, Mesopotamien und Alt-Kanaan sind die ältesten Zeugen jener didaktischen Literatur, die unter dem Begriff der Weisheitsdichtung bekannt geworden ist (H. Gese in RGG, VI, 1574-1581). Sie möchte das Handeln des Menschen und sein Ergehen in unmittelbarem Zusammenhang sehen, so daß Wohlergehen und irdischer Segen Folge und damit auch Maßstab eines vernünftigen Wandels sein müßten, d. h. eines Wandels, der sich der im Leben erfahrenen Gesetzmäßigkeit und Ordnung unterordnet.

ii. Israels 'Weisheit'. - Das altbiblische Schrifttum als Ganzes wie seine "Weisheit" im besonderen setzen sich mit dieser Rechnung (guter Wandel - Wohlergehen) auseinander: Gott verbindet wohl einen Sinn mit der Weltordnung. Im Blick auf sein Schöpfungswerk sagt er: "Es war sehr gut" (1. Mose 1:31). Er hat seine Heilsgeschichte mit der ganzen Menschheit (op. cit. Kap. 1-11), ja mit allen Geschöpfen (op. cit. 9:10) und dann im besonderen - aber letztlich um des Ganzen willen - mit Israel (op. cit. 12:1-3, 17:16, Amos 9:7ff, usw.). Diese Erweise göttlicher Gnade sind Gabe und Segen, die in seinen Schöpfungswerken (1. Mose 1:28, 8:22) wie im Volks- und Einzelleben (op. cit. Kap. 10, vgl.

1.Chron 1; 2.Mose 3:8 und 1.Mose 4:1;39:2,usw.) gewährt wer = den.Doch im Blick auf Leiden und Vergehen,auf die Herrschaft von Sünde und Schuld ist uns dieser Sinn verborgen.
(Ps 103:15f,90:5f,Jes 40:6f,Hieb 14:1f; Jes 45:15,Hieb 7:11-21,42:3,Spr 20:24,Pred passim,usw.)

Der Psalmist fürchtet sich,unter den Toten zu sein,weil sie die seien,"derer du (Gott) nicht mehr gedenkst und die von deiner Hand geschieden sind"(Ps 88:6).Der Grund dafür,daß das alte Israel,wenn es sich seines eigentlichen Glaubens bewußt wird,noch nichts weiß von einem Band zwischen Mensch und Gott nach dem Tode,ist wohl auch,wenn auch nicht vorwiegend,in der Abwehrhaltung gegenüber dem Totenkult zu sehen (Baumgärtel 13-20),vor allem aber in der Diesseitsbetonung der Gotteserfahrung: "So wahr der Herr lebt",so wahr die Grundaussage über sein Wesen die ist,daß er "der lebendige Gott" ist (Sellin II, 15ff),so wahr wird das,was er empfindet,plant und tut,nur durch das Geschehen in dieser Welt hindurch erfahren,auch angesichts dessen,daß diese selbe Welt eine sündige und leidvolle,dem Tode entgegengehende Welt ist.

Nur auf dieser Grundlage werden die ungeheuren Spannungen verständlich,unter denen dann dieser Glaube an Gott seinen Weg nehmen wird,an Gott,der welthaft ist und doch zugleich Sünde und Tod überragenden Sinn und Herrschaft hat und daher auch für sein Geschöpf jenseits dessen irdischer Existenz nicht der Toten,sondern der Lebendigen Gott ist.Die Fragen,der Glaube und die Hoffnung eines Hiob und anderer deuten in die Zukunft der Geschichte dieses Glaubens (Hiob 19:25ff,Ps 73:24-26;49:16,usw; s.auch den Abschnitt über die "Klagelieder" in der Einleitung bei A.Weiser).

d.Gottes Geschichtlichkeit in der Prophetie.- In Israel /13 wie auch im Iran tritt die Gestalt des Propheten auf.(Vgl.auch den allerdings viel späteren Mohammed.)

i.Prophet und Geschichte.- Das Prophetentum hat in sei- /14 ner eigenen Weise Anteil an der Wahrung der Abstandhaltung (-ein Zug,der allerdings im Iran nicht in dem Maße hervortritt wie in Israel-),an der Offenbarung des sittlich fordernden göttlichen Willens und am welthaften Realismus der Offenbarung. Am Anfang einer prophetischen Bewegung steht eine bestimmte,historisch faßbare Gestalt,ein von Gott aus dem Volke erwählter Rufer,der einen in dieser Welt und für das Leben des Volkes in dieser Welt ergehenden,d.h.einen geschichtlich zu verwirklichen den Auftrag hat.Dessen Durchführung steht im Zusammenhang mit einer in die Zukunft weisenden Geschichtsschau: "Zarathustra bin ich,ein wahrhafter Feind will ich,soweit ich vermag,den Falschgläubigen,aber den Rechtgläubigen eine wahre Stütze sein.." (Yasna 43:7,RGL Heft 1).Der Prophet bezieht den göttlichen Willen auf alle Gebiete des Lebens und Zusammenlebens im Volk und dann auch auf das Miteinander der Völker.Wo Gottes Wille in dieser Weise offenbar wird,da entsteht auch das Gesetz,das den göttlichen Geschichtswillen bekundet.Auf die Prophetie Zarathustras folgt ihre Legalisierung als achämenidische Reichsreligion und dann die organisierte Gemeinde mit ihrem Gesetzbuch,dem Videvdät, einer Sammlung von Einzelvorschriften.Auf die israelitische Prophetie des 8.Jahrh.s folgt die deuteronomistische Gesetzgebung.

ii.Propheten Israels.- In der Bibel wird der Prophet cha-/15 rakterisiert als der,welcher,von Gott gefordert,meistens zunächst ausweicht.Ein Jesaja wird zum Boten Jahvehs erst,nachdem der Engel mit der feurigen Altarkohle seine Lippen weihte,ihn so vom Schrecken über seine Sünde und Unwürdigkeit vor Gott befreiend(Jes 6:6ff, vgl auch Jer 1:6).

Israels Propheten lassen es nicht zu,daß der Glaube an den lebendigen Gott auseinander fällt: sei es in die Vergottung von Mächten in Natur,Person und Nation, sei es durch Spaltung der hinter der Weltwirklichkeit stehenden Macht in eine böse

und eine gute (wie bei Zarathuſtra), sei es in die Ver = gottung eines schleierumwobenen Jenseits (GN). Israel hält die Spannung des Ringens mit dem übermächtigen "Mann" von der anderen Seite des Flusses in der Nacht dieser Welt aus und beginnt Ausschau zu halten nach dessen eschatologischer Offenbarung: "Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn !" (1. Mose 32:27)

e. Die eschatologische Erwartung. - Die Geschichtsschau des/16 Prophetentums führt schließlich zur eschatologischen Schau der Geschichte. Während Ägypten und Babylon die oberste Geschichtsmacht, ihr Königtum, über den Wechsel der Dynastien hinaus vergötten und auf diese Weise Staatsreligionen bilden mit einem reich ausgestatteten Ritual, in dessen Mittelpunkt der König steht, begegnet Gott im Iran und in Israel anders. Für Ägypten und Babylonier begegnet Gott außer in dem Naturgeschehen dort, wo sich die stärkste Macht in der Geschichte des Volkes manifestiert. Sie wird zum Numen der Religion. Nur wo der Blick auf das Ungenügen einer der Welt immanenten Gotteserfahrung frei gegeben wird, kann es zur eschatologischen Erwartung kommen.

i. Zarathuſtra. - Nach ihm ist die jetzige Geschichte die/17 Stätte des Kampfes zwischen dem Lichtgott Ahura Mazdäh mit seinen sieben guten Geistern ("Gutes Denken", "Wahrsein", "Herrschaft", "Demut", "Heilsein", usw.) und dem Gott der Finsternis wie der Lüge, Angra Mainyu, zu welchem die altiranischen, weichen Mächte des vegetativen Lebens gehören, die ihre Anbeter in ein Dasein des Genießens und des Sichgehen-lassens hineinführen. Die Grenze der beiden miteinander im Kampfe liegenden Reiche geht nicht nur durch die Menschheit, sondern auch durch die Welt der Tiere, Pflanzen und Elemente, die teils zur einen, teils zur anderen Sphäre gehören. Das Kampffeld sind Familie, Clan, Arbeitsleben und Staat. Die für Ahura Mazdäh Kämpfenden werden am Ende den Sieg erleben, zu dem auch die Abgeschiedenen leiblich wiederkehren werden, um mitzuwirken an der Errichtung des Lichtreiches auf Erden (Yasna 30:2; 51:8, 36, RGL Heft 1; Lommel 218). Der jüngere Mazdaismus hat diese Aussagen zu einem größeren Gemälde ausgestaltet. In ihm erscheint auch der König der Endzeit, der Saoshyant, dem Geschlechte Zarathustras entstammend. Er werde "mit den Augen des Segens das ganze körperliche Dasein ansehen und durch diesen Blick die ganze körperliche Welt unvergänglich machen" (Yasht 19:94, RGL Heft 1). Eine spätere spezielle Richtung des Mazdaismus, die besonders zur Zeit Manis verbreitet war, der Zervanismus, spricht von den beiden Licht und Finsternis darstellenden Zwillingssöhnen des Zeit- und Schicksalsgottes Zervān, von denen der finstere auf Grund des Erstgeburtsrechtes in der ersten Welt = zeithälfte und der lichte in der zweiten siegreich ist (Wid/2/).

ii. Israel. - Für Israel ist Gott auch dort lebendig, wo/18 der letzte geschichtlich erkennbare Sinn, die letzte geschichtliche Autorität und die volle Lebendigkeit der höchsten Geschichtsmacht inmitten der Geschichte in Frage gestellt bzw. an ihr Ende gelangt sind. "Ist etwa ein Unglück in der Stadt, das der Herr nicht tut?" (Amos 3:6b) Israel hält an der Diesseitigkeit seines Gottes fest nicht nur unter deren lichtvollem Aspekt (vgl. Zarathuſtra), sondern auch unter deren finsternem, rätselhaftem Aspekt. Die Tiefen der Geschichte - seien es die des ganzen Volkes oder die des Einzelnen - werden einerseits verstanden als Gottes Gericht über den Ungehorsam des Menschen (z. B. Amos 1-4). Da aber andererseits auch die den Herrn der Geschichte Suchenden und um den Gehorsam Bemühten von diesen Tiefen mitbetroffen werden, geben diese den Anlaß zu Fragen, die offen gelassen werden. Doch für Hiob wie für den Sänger von Ps 73 gilt das Bekenntnis: "Dennoch bleibe ich stets an dir..." (Ps 73:23).

So wird die Gotteszuversicht schließlich mehr und mehr zur Erwartung - besonders bei den Propheten Jeremia, Hese = kiel und Deuteroseaja, die nach einer absolut neuartigen Heilstat Gottes Ausschau halten (Jes 54:8ff, Rad II, 275-290). Bei Jeremia ist es "ein neuer Bund... nicht wie der Bund gewesen ist, den ich mit ihnen (d.h. Israels) Vätern schloß, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägyptenland zu führen (Jer 31:31f, vgl Jes 43:16ff, Hes 36:25ff, Jes 55:3ff), gleichsam eine Neuschöpfung aus dem die Gegenwart regierenden Tod heraus, wie Hesekiel es sagt (37). Nach Stellen wie Jes 11:6ff, 35:5-10, 65:25 und Hes 34:25ff erstreckt sich das endzeitliche Heil nicht nur auf das Ende der alten Menschheitsgeschichte, sondern auch auf das Ende der ganzen alten Schöpfung. Am weitesten ins einzelne gehend ist die Weissagung über den leidenden Gottesknecht (Jes 52:13-53:12, Rad II, 264ff). Die Tiefe und die Versteheungsweise seines Leidens transzendieren alles bisher geschichtlich Aufweisbare. Seine Leidensbereitschaft geht einher mit einer nicht im äußeren Erleben begründeten Gewißheit des Geborgenseins in Gott. Des Gottesknechtes Verherrlichung ist eine solche nicht nur vor Israel, sondern vor aller Welt. Er gibt "Leben" (Jes 53:10ff), "Friede" und "Heilung" (op.cit. v.5). Zu ihm bekennen sich die, für welche er leidet. Bei der starken Reflektion alttestamentlichen Denkens über die Bezeugung von Gottes Gnade in seinen physischen Gaben (Errettung aus Knechtschaft, Landgewinnung, usw) könnte allerdings wieder die Frage auftauchen: Welcher Art ist dies "Leben", dieser "Friede" und diese "Heilung", die der Gottesknecht denen verleiht, für die er sich hingibt? Die Eindeutigkeit der Antwort ist allein vom Text her gesehen noch nicht gegeben.

2. Die hellenistisch-römische Komponente

/19

Mit den bis an die Grenze des indischen Subkontinentes führenden Eroberungen Alexanders des Großen (356-323 v. Chr.), mit seinem den vorderen Orient umspannenden Weltreich und den daraus entstehenden Diadochenreichen beginnt auch die gegenseitige Durchdringung hellenischer und vorderorientalischer Kultur und Religiosität, eine Durchdringung, die sich bis in die Zeit des römischen Weltreiches fortsetzt.

a. Die griechische 'Weltanschauung'. - Unter der Wegweisung bedeutender Philosophen neigte das Griechentum schon früh zur "Weltanschauung", d.h. der Griechen, und zwar in zunehmendem Maße der der Spätzeit, sucht seine Sicherheit darin zu finden, daß er die Welt und sich selbst in ihr rational betrachtend versteht. Er versteht sie als eine Einheit, die von einer ihr immanenten numinosen Kraft und einem dieser Kraft entsprechenden rationalen Gesetz regiert wird. Er findet seine Sicherheit so, daß er dieses Weltgesetz als das auch seinem eigenen Wesen zugrundeliegende Gesetz anzunehmen und sich in den nach Art eines Kunstwerkes verstandenen "Kosmos" einzugliedern bestrebt ist (Bult//2/120-126). Es ist die hellenistische Zeit, in der über die alten Volksreligionen hinaus der Einzelne oder eine die Volksgrenzen überschreitende Gemeinschaft zum Träger der Frömmigkeit wird. Bote und Förderer dieser Weltanschauung ist der Philosoph, sei es als Berater der Fürsten oder als Prediger für das Volk. Letzterer ist nicht selten ein Wanderer. Wie verschieden die philosophischen Richtungen auch sein mögen - in ihrer Bevorzugung praktisch ethischer Gedanken sind sich die hellenistischen Philosophen mit der Philosophie bis zur Zeit des Aristoteles einig.

b. Die Stoa. - Unter den philosophischen Richtungen des

/21

Hellenismus ist die bedeutsamste die Stoa. Zenon, der Stifter dieser Schule, wie auch seine nächsten Nachfolger stammen charakteristisch Weise aus dem semitischen Orient. Zenon hat den kosmopolitischen Begriff des "Menschen", unter den sich Mann und Frau, Freier und Sklave, Hellene und Nichthellene einordnen, aufgebracht. Die Stoiker programmieren an Stelle der von Menschen verfaßten Gesetze das allen geltende Naturgesetz, mit dem es übereinzustimmen gilt, denn menschliche Vernunft und Weltvernunft gelten als wesensgleich (s. besonders die zusammenfassende Darstellung bei op.cit. 127ff). In dieser Übereinstimmung wird das Endziel, die *εὐδαιμονία* erreicht. Affekte und Leidenschaften gelten als unnatürlich. So entsteht das asketisch-mönchische Ideal der *ἐρήμωσις* und *ἡσυχία*, der "Einsamkeit" und "Ruhe" (Festugière 53-69). Dieses Ideal hält sich jedoch (anders als beim GN) im Rahmen eines Pantheismus. Die Welt bleibt eine von der Vorsehung bestimmte Einheit und somit auch für den Menschen seine Heimat. Dieser braucht nur im Sinne eines optimistischen Rationalismus jeweils seine *δόγματα*, seine "Ansichten" richtigzustellen (Epicteti Dissertationes II, 26; Bult//2/135). Dies geschieht, indem er sich so weit wie möglich auf seine Innerlichkeit zurückzieht. Gut oder böse ist, was die innere Freiheit, das innere Gelöstsein von der Welt fördert oder verlieren läßt. Erst in der späten Stoa entwickelt sich auch eine gewisse Philanthropie.

c. Heilande, Gottesmänner, Gottessöhne. - Nachdem die Bezeichnung *σωτήρ* schon im Rahmen der Polis den göttlichen Helfer in außerordentlicher Not und in der Erhaltung normaler Zustände wie auch einfach den menschlichen Retter bezeichnen konnte, gewann die Bezeichnung im Weltreich an Umfang (Nilsson I, 538ff; II, 150ff, 174f, 371ff). Im Herrscherkult werden die Diadochen zu *σωτήρες* als Wohltäter und Förderer der Kultur, wie auch später die römischen Statthalter, sowie Caesar Augustus als Begründer eines Zeitalters des Friedens. Seit dem 1. Jahrh. n. Chr. wird der *σωτήρ*-Begriff verinnerlichter und stärker auf das Heil des Einzelnen bezogen (Apulejus Metamorphosen XI, 15; Bult//2/145 Anm 37).

Gegenüber dem stoischen Rationalismus gewinnt im Dämonenglauben (Cum//1/140f und die Anmerkungen p. 286-290) und in der auf ihn reagierenden Magie (op.cit. 166-177 und die Anmerkungen p. 300-306) wie auch im Fatalismus (Cochrane 158f) die Welt ihr dem Menschen unheimliches und feindliches Wesen wieder. Menschen mit dieser Erfahrung, Menschen unter dem bittenden Zwang (*ἀνάγκη*) und unter dem unentrinnbaren Verhängnis (*εἰμαρμένη*) haben sich nicht nur dem Schicksal ergeben oder bei Magiern Zuflucht gesucht, sondern haben sich auch einem "Gottesmann" (*θεῖος ἀνὴρ*, Bieler), dessen Gestalt der des Heilands verwandt ist, zugewandt. Das Besondere an ihm ist neben seiner Gottespredigt, daß er seine über das Menschliche hinausgehende Verbindung mit Gott durch Wundertaten, insbesondere Heilungswunder, erweist. Dies geschieht z.B. bei Apollonius von Tyana (Meyer), dem Wanderprediger und exorzierenden Heiligen des 1. Jahrh. s. n. Chr. auf einer Reise von Indien bis Spanien und Ägypten, geschildert von Philostratos (nach 200 n. Chr.). Der heilende Alexander aus Abonu Teichos in Paphlago-nien (2. Jahrh. n. Chr.) gründete eine dem Heilgott Asklepios-Glykon geweihte Orakelstätte (Cum//3/).

Alle diese Heilande können auch als "Gottes Sohn" bezeichnet werden.

d. Die Erlösungsmysterien. - Es handelt sich hier um Religionen, die den Menschen göttliche Kräfte, ja die "Vergottung" ihrer selbst zu vermitteln suchten. Die Erlösungsmysterien waren ursprünglich Volksreligionen (Reitzenstein/1/, Gressmann. - Weitere Literatur s. bei Bult//2/210 Anm 44). Zu nennen sind insbesondere der aus Phrygien kommende Attiskult, der aus Ägypten kommende Isis- und Osiriskult sowie der aus Syrien stammende Adoniskult. An der Spitze einer Ortsgemeinde steht gleichsam wie ein Vater der Mystagoge. Die Aufnahme in die Gemeinde erfolgt durch eine Weihe, deren Einzelheiten geheim bleiben. Reinigungsriten, Enthaltungen, Taufen usw. gehen ihr voraus. Es folgt die Übergabe einer heiligen Formel und die Schau der Gottheit, verbunden mit Lichterscheinungen. Die Vereinigung mit ihr kann sich auch unter geschlechtlichen Symbolen, unter Bekleidung mit göttlichem Gewande und auch durch Mahlzeiten (Communiones) vollziehen. Die jeweilige Gottheit, häufig δ *Kyprios* (der Herr) genannt, bietet Schutz, z.B. in Lebensgefahr (zu Lande und zur See), gegen Krankheit und Mißerfolg und gewährt die Unsterblichkeit. Sie ist ursprünglich eine Vegetationsmacht, hat aber in dieser Art Kult einen übernatürlichen Charakter gewonnen. Sie hat einen Mythos, nach dem sie selbst dem Tode verfallen war und wieder zum Leben erwachte, d.h. ein mythisches Schicksal, an dem der Geweihte Anteil gewinnt. Der "Wiedergeborene" bzw. "Vergottete" kann der Sicherheit halber seine Weihe auch wiederholen lassen. In diesem Zusammenhang kann es auch eine spiritualistische Frömmigkeit geben, welche die Kulthandlung als Symbolik seelischer Vorgänge versteht, verbunden mit Meditation und Ekstase (Reitzenstein/1/46ff, 242ff). Im Unterschied zum GN wird nicht an eine Welt = flucht gedacht, obwohl die Unsterblichkeit im allgemeinen als der Hauptgewinn dieser Kulte betrachtet wird, sondern vielmehr an eine Sicherung des Lebens, das die weltliche Existenz im vollen Sinne einschließt.

e. Gestirnkulte. - Syrische Baale ("Herren"), ursprünglich /24 Vegetationsmächte, werden unter dem Einfluß einer aus Mesopotamien kommenden Religiosität zu Gestirn- oder Himmelsgöttern: der "Jupiter" von Doliche, der von Heliopolis, der Baal von Hemesa, der syrische Sonnengott und andere. Ihre Kulte dringen immer weiter nach Westen vor. Die zuletzt genannte Gottheit wurde später gegen Ende des 3. nachchristlichen Jahrh.s durch den römischen Kaiser sogar zum Reichsgott erklärt (Aurelian, 270-275). Der Charakter dieser Gottheiten, insbesondere der des Sonnengottes, kommt der hellenistischen Suche nach einem höchsten, in weite Ferne gerückten Gott entgegen. Auch kann sich die mit dieser Vorstellung verbundene Theologie leicht mit anderen Systemen wie z.B. dem der Stoa verbinden, wie es der "solare Pantheismus" der Kaiserzeit bezeugt (Cum//1/122f). Die allumfassende Macht, die sich im Naturgesetz kundgibt, hat dann ihre glänzendste, strahlende Erscheinung in der Sonne.

Ferner kennen gewisse Stoiker und auch andere verwandte Richtungen eine religiöse Betrachtung der Gestirnwelt. Im Ablauf der Funktionen dieser oberen Welt stellt sich für diese Betrachtung das Walten des umfassenden kosmischen Gesetzes reiner und klarer dar als in unserer sublunaren Welt, so daß diese Betrachtung geradezu zu einer Art "Kommunion" mit der höchsten Macht werden kann (op.cit.163).

In der aus dem Orient kommenden Astraltheologie haben die Gestirngötter ihre Persönlichkeit verloren. Sie sind zu

kosmischen Mächten geworden, deren auf das menschliche Leben bezogenes Wirken als kausal, ja mathematisch verstehbar gilt und daher auch vorausberechnet werden kann. Der Astrologe, der meist aus dem semitischen Osten stammt, stellt allen bis hin zum Caesar das Horoskop (op.cit.151f).

Was die Tierkreisbilder für das Leben des Einzelnen bedeuten, das ist die allmächtige Zeit, nämlich die aus der iranischen Mythologie stammende und durch die chaldäische Theologie weitergebildete Gestalt des Aion für die Gliederung des Weltgeschehens (op.cit.138; RGG I,194). Auch hinsichtlich dieses Geschehens gelten die Gestirne als regierend. Sie tun es, indem sie die Zeit einteilen (Tag und Nacht, Wochen, Monde, Jahre, Zeitalter) und so über sie herrschen. In Vergils vierter Ekloge ist es ein neues Gestirn, das den Anbruch des goldenen Zeitalters unter Augustus, die Geburt des Apoll als des Weltheilandes bewirkt.

f. Philo von Alexandrien. - Das Spätjudentum der Diaspora stand viel mehr als das Palästinas unter dem Einfluß griechischen Denkens. (Eine Übersicht über die wichtigste Literatur gibt Bult//2/204 Anm 56) Im Extremfall war man geneigt, dieses Denken aus dem Alten Testament herauszulesen oder richtiger: in es hineinzulesen, um es auf Mose zurückzuführen zu können. Charakteristisch dafür ist die Philosophie des Juden Philo (ca 25 v.Chr. - 40 n.Chr.), der das Alte Testament allegorisch auslegt. Daß z.B. Abraham sein Land verlassen muß, bedeutet für Philo, daß die menschliche Seele sich vom Körper, der Sinneswahrnehmung und von der Rede lösen muß (De migratione Abrahami). Wenn bei Philo aus Gott der Schöpfer Gott der Künstler (τεχνίτης) wird, der eine objektivwissenschaftlich betrachtbare Welt schafft, dann ist bei Philo auch der griechische Kosmosgedanke wirksam (De opificio mundi). Für Philo ist "das Wort Gottes" (=der λόγος der Stoa) der Vermittler zwischen Gott und Welt. Die einzelnen Kräfte (λόγοι oder δυνάμεις), in die sich dieser Logos zerlegt, findet Philo in den Engeln des Alten Testaments wieder. Diese und ähnliche Gedanken sind bereits in der vorphilonischen, alexandrinisch-jüdischen Schrift "Weisheit Salomos" vorbereitet, in der "die Weisheit Gottes" eine ähnliche Stellung hat (RGG VI.1581). Für Philo ist der Mensch mehr als Gottes Geschöpf, denn der Mensch hat ja am Weltlogos teil, der in ihm wie im Ganzen der Welt waltet. Der Glaubensbegriff dieses Juden durchläuft "die Stadien von dem alttestamentlichen Gottvertrauen über die stoische Haltung der Charakterfestigkeit zu der Unerschütterlichkeit, die das Sich-Verlassen auf das einzig Feste, das einzig Seiende ist, die Abwendung vom Vergänglichen zum Ewigen im Sinne Platons und schließlich der Mystik. Der Glaube wird so zur Haltung einer Entweltlichung, die ihren positiven Gehalt in der Ekstase bekommt" (Bult//2/96).

Philo ist als gnostisierend zu bezeichnen. Er gehört andererseits noch nicht voll zum GN mit dessen antikosmischer Einstellung, denn für Philo ist der Kosmos der wahre Tempel, in dem der Logos als Hoherpriester waltet; bzw. die geistbegabte Seele (λογική ψυχή), der "wahrhafte Mensch", d.h. der υἱός, ist der Priester im Kosmos (Wenschkewitz 67-87).

3. Das Spätjudentum und seine Konfrontation mit Jesus

/26

Um die Zeitwende stellt das Judentum einen mannigfaltigen Komplex von Richtungen und Bewegungen dar, die nicht nur ihrer nichtjüdischen Umgebung gegenüber, sondern auch untereinander Verschiedenheit aufweisen und auch gegenüber den alttestamentlichen Vorfahren in ein neues Stadium eingetreten sind. Is = rael wartet auf die eschatologische Offenbarung seines Heiles. Die Spannung dieser Erwartung haben das Alte Testament auf der Höhe seiner Entfaltung und das Spätjudentum gemeinsam. Doch es scheint, daß Gott schweigt. Die daraus resultierende Vorstellung von ihm ist das allen spätjüdischen Gruppen Gemeinsame. Er ist, obwohl er immer noch im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels seinen Platz einnimmt, "entweltlicht" oder "entgeschlicht" (Bult//1/I, 25f) als der seinem geschichtlichen Handeln nach in die Ferne gerückte Gott, der im Himmel thront und sein Weltregiment durch Zwischenmächte, durch Engel ausüben läßt.

a. Das Gesetzesjudentum. - Die Beziehung zum Gott dieses Judentums wird erst durch die Gesetzestradiation hergestellt, die aus seinen Heilstaten in der Vergangenheit des Volkes und der auf ihnen beruhenden Sittlichkeit die Regeln der Moral, des Kultus und Ritus für Gegenwart und Zukunft ableitet. In dieser Tradition sind weder Religion noch Sittlichkeit, weder Kultus noch Ethik von den Vorschriften dessen, was man heute bürgerliches Recht bzw. Strafrecht nennen würde, unterschieden. Der Gehorsam gegenüber Gott kann somit rein formal verstanden werden als ein Buchstabengehorsam, der nicht unbedingt nach dem inneren Sinn des Gebotes fragt. So kann z.B. Jochanan ben Zakkai sagen: "Weder macht der Tote unrein, noch macht das Wasser rein, sondern der Heilige... hat gesagt: Ein Gesetz habe ich festgesetzt, einen Entscheid getroffen. Du bist nicht ermächtigt, meinen Entscheid zu übertreten, der geschrieben ist, dies ist die Satzung meines Gesetzes" (Bousset 130). Da nun ein rein juristisch verstandenes Gebot nie alle individuellen Lebenssituationen umfassen kann, gibt es zuweilen Raum für überpflichtige, d.h. verdienstvolle Leistungen (op.cit. 416f), durch die man auch die Sühnung von Übertretungen erwarten kann. Jedoch in gewissen orthodoxen Kreisen (z.B. in Qumran) kann das legalistische Verständnis von Gottes Gebot zur Verschärfung des Gesetzes durch die Bildung einer Ordensregel führen (Braun).

Der Blick ist auf das Ende der Geschichte gerichtet, auf das abschließende Gericht, in dem die dazu auferstehenden Toten wie die Lebenden, nicht nur Israels sondern der gesamten Menschheit, vor Gott "zum ewigen Leben" oder "zu ewiger Schmach" gelangen werden (Dan 12:2, Ps Sal 3:11f, äth Hen 51:1-3, 4. Esr 7:70ff, usw.). Die Maßstäbe des Gerichts sind nach verbreiteter Anschauung die himmlische Buchführung, das Abwägen guter und böser Werke (Bousset, 258f, 393), Kapital aus ihnen, abgestufte Auszahlung von Lohn und Zinsen, Anrechnung der Verdienste der Väter (op.cit., s. die Stellen unter "Lohn", "Verdienst", "Vergeltung" im Sachverzeichnis). Daneben werden nur vereinzelt rabbinische Stimmen laut, die darauf hinweisen, daß Gott nicht des Menschen Schuldner sei und daß der Mensch vor Gott nicht Ansprüche erheben könne (Pirke Aboth 1,3 bei Bult//1/14).

Das Selbstverständnis der spätjüdischen Gemeinde ist zuerst das einer Art von "Kirchenstaat", sodann (nach 70 und 135 n.Chr.) das eines heimatlosen Bluts- und Glaubensverbandes. Ihre Angehörigen sind durch ein kodifiziertes Gottesrecht und Ritualgesetz innerhalb der Welt, aber gegen diese sichtbar abge-

grenzt (Reinheit der Speisen, Sabbat, Beschneidung, usw.). Seleukiden brechen in die Gemeinde ein, Römer zerbrechen sie, aber auf neue Weise setzt sie ihre Existenz fort. Makkabäer, Sadduzäer, Zeloten und Bar Kochba verstehen die Absicherung der Gemeinde vorwiegend politisch-militärisch, Pharisäer, Essener und Rabbinen vorwiegend mit Hilfe der Fixierung und Tradierung von Glaube, Moral und Ritual. Für diese drei letzteren Gruppen wird das Verhältnis von Gott und Mensch, sein Heil, im Entscheidenden nicht mehr durch die Bezugnahme auf das politisch-geschichtliche Verhalten und das Schicksal des Volkes oder des Einzelnen gesehen. Im Blick auf den Gang der Ereignisse im allgemeinen und ihren Gang in den letzten Jahrshundertern im besonderen ist die Geschichte zu tief in Leid und Schuld versunken. Es sind eher die den Makkabäern geistesverwandten Gruppen, die zu der Hoffnung auf ein innergeschichtlich verstandenes Endheil neigen, nämlich auf das Kommen eines davidischen Königstums (Messias/Christus), welches gemäß einer nationalistisch gestimmten Erwartung noch der Endzeit des vergehenden Weltlaufes angehört (s. auch die Lehre vom 1000 jährigen Reich).

Fehlt diese zuletzt genannte Erwartung bei den weltfeindlichen Juden, wie nahe steht dann diese Entweltlichung der des GN? Im Unterschied zu ihm läßt das Gesetzesjudentum in Kultus und Gesetz noch ein abgegrenztes, geheiligtcs Stück Welt stehen, in dem sich göttliches Wesen und Welt sichtbar decken sollen. Asketentum und Libertinismus gibt es hier nicht. Die Pharisäische Gemeinde könnte an eine Gruppe Reisender erinnern, die in einem Zuge mit dicht verhängten Fenstern und verschlossenen Türen durch die Landschaft dieser Weltgeschichte ihrem Ziel entgegenfährt.

b. Die Apokalyptik. - Die alttestamentliche prophetische Eschatologie hat ein "Gefälle" zur Apokalyptik hin (Schmitt/4/99ff). Für die Apokalyptiker läßt die Aufrechterhaltung des prophetischen Bewußtseins von der absoluten Souveränität Gottes über die Sünde und den Tod in Welt und Geschichte die Gewißheit wach werden, nicht weit vom Ende zu sein. Das Bewußtsein, daß die Stellung aller Menschen zu Gott über den Sinn ihrer Existenz und über ihr ewiges Schicksal entscheidet, und daß diese Entscheidungsstunde befristet ist, sowie das Bewußtsein, daß Leid und Tod der Offenbarung von Gottes Herrlichkeit schließenlich nicht im Wege stehen können, werden zu dem Bewußtsein, daß das Gericht und die Wende der Äonen nahe sind. "Die Schöpfung wird schon alt und ist über die Jugendkraft schon hinaus" (4. Esr 4:26; 5:55). Das Ende wird als eine kosmische Katastrophe verstanden, die zugleich der Anfang eines neuen, ganz anderen, unirdischen Äons ist, in dem den Gläubigen die paradiesische Gottesnähe in Aussicht steht und von dem die Gottlosen durch den Eingang in das ewige Feuer der Hölle geschieden werden. In Verbindung mit dieser Erwartung kann auch der Glaube an den "Menschensohn" stehen (Dan 7:13, Äth Hen 37-71), der auf den Wolken des Himmels kommend als Gottes Vertreter das Gericht halten wird. Auffällig an der Apokalyptik ist der "Geschichtsverlust" im Blick auf das konkrete ethische Tun in der Gegenwart (Schmitt/4/35ff), das Fehlen konkreter Weisungen. Wohl bleibt das Gesetz unangetastet, aber die Zeit zur eingehenden Erörterung seiner Einzelvorschriften ist nicht mehr da, und der dem Gesetz Gehorsame bezeugt den Gehorsam in seinem Anschluß an die Gemeinschaft apokalyptischer Frommer.

Gesetz und Kultus sind hier also nicht mehr wie bei den übrigen Juden ein Stück Heimat in der Welt - ein Zug, der die Apokalyptik näher an den GN heranrückt (op.cit.67ff). Doch während für den Gnostiker diese und jene Welt, altes und neues Sein dem sich erschließenden, jenseitigen Geistesraum nach getrennt sind, trennt der Apokalyptiker Altes und Neues in erster Linie zeitlich als das Gegenwärtige und das Kommende, als Jetzt und Dann. Vor allem aber bleibt dem Apokalyptiker auf bibli = scher Basis auch diese Welt die Welt des e i n e n göttlichen Planes, welcher im Kommen jener Welt zur Vollendung gelangt. Auch ist das biblische Gegenüber von Gott und Mensch, von Schöpfer und Geschöpf für die Apokalyptik weder in dieser noch in jener Welt aufgehoben.

c. Jesus von Nazareth. - Gehört seine Gestalt auf die Stufe/29 des Spätjudentums? Nachfolger und Gegner nennen ihn einen Rabbi (Mark 9:5, 10:51, 11:21, 14:45), und doch tritt er in schärfsten Gegensatz zum jüdischen Schriftgelehrten- und Pharisäertum seiner Zeit: Sie schließen das Gottesreich vor den Menschen durch ihre Gesetzmäßigkeit zu (Matth 23:13 par, Luk 15:2, Mark 2:6f).

Trägt sein Bild nicht die Züge eines hellenistischen Gottesmannes, "erwiesen mit Taten und Wundern und Zeichen" (Apg 2:22)? Doch bedeutet dieses alles noch nicht das unmittelbare Anliegen seiner Sendung. Sein Gott ist nicht eine Art Asklepios. Das machen schon die ältesten, vorhellenistischen Zeugnisse wie dann auch Paulus und Johannes deutlich.

Steht er mit dem Titel "Messias" an der Spitze einer jüdischen, messianischen Bewegung? Die Bewegung, die Jesus entfachte, sein Einzug in Jerusalem und sein Ende am Kreuz sind historisch nur verständlich, wenn sein Auftreten so sehr das des gottgesandten, endzeitlichen Rufers war, daß es die durch so manche messianischen Bewegungen schon mißtrauischen, auf Erhaltung des politischen Friedens bedachten Römer zum Handeln drängte. Bult/ 5/18ff bringt eine kurze Übersicht über diese Bewegung = gen. Andererseits lassen alle Quellen deutlich erkennen, daß Jesus Absicht alles andere war, als die vom jüdischen Messias-König erhoffte (s.z.B. Phil 2:7f, Mark 12:13-17). Damit ist die Frage gestellt, in welchem Sinne er dann als Messias bekannt wird.

Nach seinem Wort und Wirken im Sinne des anbrechenden Reiches Gottes könnte man Jesus wie auch Johannes den Täufer einen der alttestamentlichen Eschatologie verwandten und sie in der verschärften Form der Naherwartung vertretenden Propheten nennen. (Das Reich Gottes: Luk 9:62, Matth 13:44-46, Luk 14:16-24, usw. Jesus und der Täufer, vgl. Matth 4:17 und 3:2. Naherwartung: Mark 1:15. Der Prophet: Mark 8:28, Matth 21:11, 46, Luk 7:16. 39, 13:33, 24:19, vgl. Matth 12:39) Er sagt, daß viele Propheten und Könige nicht sahen und hörten was die gegenwärtige Gemeinde sehen und hören kann (Luk 10:23f par, s. auch 11:31f par, Mark 13:28f, Luk 12:54-56). Nur bis zu einem gewissen Grade könnte man ihn der Apokalyptik zurechnen (Bult/ 1/4f). Es gibt bei Jesus nicht jenen "Geschichtsverlust" der Apokalyptik. Wie die Apokalyptiker entwirft zwar auch er nicht ein Programm eines zukünftig zu gestaltenden Diesseits, aber er betont, was Gott vom Einzelnen in seiner konkreten weltlichen Situation erwartet. Wohl hat er den Widersacher Gottes "wie einen Blitz vom Himmel fallen" gesehen (Luk 10:18) und bezieht sich gelegentlich auf einige Züge des apokalyptischen Zukunftsbildes, aber es fehlt jene typische, in manchem auch an den GN erinnernde, geheimnisvoll ausgemalte Jenseitsvision (op.cit. 17:21, 23f).

1. Zwei Gedankenkreise. - Die Grundstruktur des Verkündigens und Wirkens lassen sich in zwei Gedankenkreisen zum Ausdruck bringen:

'a'. Gottes Forderung und Gabe. - Erneuert wird die Forderung Gottes aus der alttestamentlichen Prophetie, freilich unter anderen Bedingungen. Nachdem die Prophetie einst gegen die Verabsolutierung des Kultus Recht und Gerechtigkeit im Volksleben gepredigt hatte, wird nun, nachdem es dieses Volksleben kaum noch gibt, der Wille Gottes primär auf das Leben des Einzelnen bezogen und ein repristinisiertes, mehr und mehr kodifiziertes und verrechtlichtes Gottesverhältnis bekämpft. Das Gottesverhältnis kann recht verstanden ja nur das des Kindes sein, welches in der Hilfe zu seinem Leben mit Vertrauen und Gehorsam ganz auf die Eltern angewiesen ist (Mark 10:15, vgl. Luk 17:7-10). Vor Gott gibt es so weder ein Pochen auf Verdienst (op.cit. 16:15, 17:7-10, 18:14b, Mt 20:1-15) - auch nicht auf das der Väter (vgl. op.cit. 3:9) - noch Anwendung einer abschwächenden Interpretation des Gesetzes (Mark 7:6-13). Im Letzten beurteilt Gott alle Menschen mit dem gleichen Maß, und so gibt es auch keinen Rückschluß vom in der Welt widerfahrenen speziellen Unrecht auf die spezielle Sünde der Betroffenen, denn letztlich ist keiner besser als der andere (Luk 13:1-5). Die in diesem totalen Urteil deutliche, radikale Forderung Gottes (Matth 10:28 par, Mark 9:43.47, usw.) steht aber neben Gottes Verheißung, Gottes Lohn (Matth 6:19f par, Mark 10:21, usw.), denn dieser hat seine innere Einheit mit jener Forderung in der paradox erscheinenden Wahrheit:

Wer sein Leben gewinnen will, der wird es verlieren,
und wer es verlieren will, der wird es gewinnen.
(Luk 17:33, s. darüber Bult//1/15)

Dieser Lohn ist nicht etwas von Gott, sondern die Gemeinschaft mit Gott selbst! Gott beansprucht den Menschen nicht nur so weit, wie der Buchstabe und das Rechnen reichen (Matth 5:21-48), sondern ganz (op.cit. 5:29f, 6:22f par, Luk 6:43f bzw. Matth 7:16.18, 25:14-30 par). Gott will des Menschen ganze Liebe, welche stets auch die Liebe zum Nächsten einschließt (Mark 12:28-34) und weder in der konkreten Situation noch in der Volkszugehörigkeit (Luk 10:29-37), noch vor dem Feind (Matth 5:43-48) eine Grenze findet. Ist das Doppelgebot der Liebe (zu Gott und zum Nächsten) das Herzstück des Gesetzes, dann haben die kultischen und rituellen Vorschriften in Gesetz und Tradition zweitrangige oder sogar keine Bedeutung mehr (Mark 2:27, 3:4, 7:15, Matth 23:23f und 25-28 par).

'b'. Gott als die Ganzheit von Zuflucht, Sinn und Leben. -/32
Gott als unbedingte Zuflucht bzw. absolut bergende Autorität, als letztgültiger Sinn und als ungebrochene Lebendigkeit ist hinter der Welt des menschlichen Alltags und ihrer Vergänglichkeit verborgen. Ein letztes Zuhause sein wird in der Welt nicht gewährt. Jeder Tag ruft zu neuer Bemühung auf. Nur dem, der das Leben so "hat", wird gegeben, und dennoch muß er dessen gewärtig sein, daß es ihm unerwartet genommen wird (Matth 8:20, 6:34b, Mark 4:25, 8:36f, Luk 12:16-20, 13:2.4). Von diesem biblischen Realismus ausgehend, verbleibt Jesu Verkündigung aber nicht bei jener israelitischen Weisheit auf der Stufe resignierender Unterwerfung unter Gott (s. besonders Pred), sondern geht weiter auf dem Wege der anderen, um ein positives Gottesverhältnis ringenden Weisheit (z.B. Ps 73:24-26, u.a.): Der Sorge als Reaktion auf die Verborgenheit Gottes wird begegnet in dem gläubigen Vertrauen, daß Leib und Leben letztlich mehr sind als Kleidung und Nahrung, daß Gott in seiner Weise sorgt, weil der Mensch für ihn noch mehr bedeutet

als schon ohnehin die übrige Schöpfung (Luk 12:22-31, bzw. Matth 6:25-32, 10:29-31 bzw. Luk 12:6f). Seine Sonne läßt Gott nicht nur den (nach außen hin) guten, sondern auch den bösen Menschen scheinen (Matth 5:45b). Er will etwas von allen. Er will den in immer wieder neuen Prüfungen und Vertrauensakten entstehenden Glauben, der sich gegen den Augenschein durch diese Welt hindurch (also nicht gnostisch an ihr vorbei!) ihm zuwendet. Dies geschieht in dem alles von Gott erwartenden Bittgebet (op.cit. 7:7-11, 6:5f, Luk 11:5-8, 18:1-5) und wann immer Gott Wunder zutraut werden (Mark 9:24). Die ersten drei Bitten des "Vaterunsers" (Matth 6:9-13, Luk 11:1-4) und die Bedeutsamkeit des Wunders (Mark 3:27) sind auf das Kommen der Gottesherrschaft bezogen. Der zum Bittgebet drängende Glaube bleibt aber zugleich gehorsam gegenüber dem Willen Gottes in dessen absoluter Freiheit (op.cit. 14:36), und das Zeugnis des Wunders für den Glauben würde unmöglich gemacht werden durch die Forderung, Gott durch ein Mirakel zu legitimieren (op.cit. 8:11f. - Diese Forderung wird übrigens auch vom Talmud zurückgewiesen, wo sie in Verbindung mit dem Nachweis für die Legitimität einer Lehre ins Blickfeld tritt. Auch der Messias wurde hier nicht als ein sich durch Wunder legitimierender verstanden, Guttman).

ii. Eschatologische Verheißung, Einladung und Zeichen. /33

Aus diesen Gedanken aktualisiert sich Jesu Botschaft und Wirken als eschatologische Verheißung ('a'), Einladung ('b') und Zeichenhandlung ('c').

'a'. Gott ist allen gnädig - jetzt und hier -, die in der Erkenntnis ihrer Sünde und Unwürdigkeit vor ihm dazu bereit werden, Vergebung, d.h. die Möglichkeit zu neuem Leben zu empfangen (Mark 2:5.15-17, Luk 15:3-24, 18:9-14a, Matth 11:19b) und die damit zugleich bereit sind, auch anderen zu vergeben (op.cit. 6:12.14f, 18:21f par und 23-35, vgl Luk 7:47, 15:25-32).

'b'. Dieser das innerste Wesen Gottes bekundenden Verheißung entspricht die Einladung zu einem auf alle Lebensgebiete bezogenen Glauben, der, wenngleich nur wie ein Senfkorn groß, doch Berge versetzen kann, weil er dieses Bergeversetzen Gott zu vertraut (Matth 17:20).

'c'. Gott läßt, was er in Herz und Sinn hat, zeichenhaft sichtbar werden an den Armen und Elenden, die jetzt in ihrer Ausweglosigkeit Heil allein von Gott erwarten können (s. "die Armen" in der Bibel, E. Kutsch in RGG I, 623f). So wie Jesus nach dem Zeugnis seiner Gläubigen auch körperliches Leiden heilt, ja Tote erweckt (Matth 11:5 par, vgl Jes 35:5f, 61:1), so bezeugt er Gottes Handeln in seinem kommenden und mit Jesu Tun hier und jetzt anhebenden Reich (Luk 11:20 par), in dem es keine Armut, keinen Hunger und kein Weinen (op.cit. 6:20f, vgl Mt 5:3ff), keinen Tod (Mark 12:26f) geben wird.

4. Das 'Wort vom Kreuz'

/34

Was "zuvörderst gegeben" (1. Kor 15:3a), d.h. was konstitutiv für den Glauben der Urchristenheit war, ist Jesu Tod und seine Auferstehung (op.cit. v.3b f), aus der heraus das Bekenntnis zu ihm als dem eschatologischen Heilbringer erwächst. Daher nennt Paulus die Christusbotschaft "das Wort vom Kreuz" (op.cit. 1:18). Die Autoren der im letzten Drittel des 1. Jahrh.s abgefaßten Evangelien zeichnen in zunehmendem Maße die Züge des auferstandenen, erhöhten Herrn in den nur bei ihnen überlieferten Bericht über den irdischen Weg Jesu ein und geben auch der innerhalb der synoptischen Tradition überlieferten Verkündigung und Handlung Jesu den entsprechenden Rahmen. Daraus ergibt sich die Frage nach der zwischen dem Auftreten Jesu und der Entstehung der Urkirche bestehenden Kontinuität.

a. Die Bedeutsamkeit der Sendung Jesu. - Für die anfängliche israelitische Prophetie stand die Offenbarung von Gottes Heil in fortwährendem Wechsel mit seiner Verhüllung. In einem weiteren Schritt ihrer Entfaltung wurde diese Prophetie zur eschatologischen Erwartung, die sich nicht mehr an dem Auf und Ab völkischer und individueller Heilserfahrung orientierte, sondern den Blick der Hoffnung auf Gottes diese Geschichte abschließendes Heilshandeln richtete (II.18). Der Gehalt von Jesu Wort und Tun steht in der seiner Zeit gemäßen Form auf gleicher Ebene. Mit seiner Verheißung, Einladung und Zeichengebung beansprucht Jesus die Entscheidung für seine Person als Verkünder von Gottes eschatologischem Heilswort und Ausführenden eschatologischer Heilszeichen. "Folge mir nach!..., und "Selig ist, der nicht Ärgernis nimmt an mir!" (Matth 8:22, Mark 1:16-20, 2:14, Matth 11:6 par, s. auch Luk 12:8f, Mark 8:38, Matth 12:30, Luk 14:26, 6:46-49)

In der Erfahrung des auf diese Weise geweckten eschatologischen Glaubens, vermittelt durch Jesu Auftreten, gehört für den Glaubenden Jesus selbst mit zu den Zeichen, die den Menschen von Gott gegeben werden, obwohl er nach den ältesten, seine Verkündigung betreffenden Quellen nie seine eigene Person zu einem allem anderen vorgeordneten Thema gemacht hat (Mark 3:31-35, Luk 11:27f, Mark 10:18). Der von der eschatologischen Botschaft Bewegte umfaßt mit dieser auch ihren Träger, d.h. er bekennt und preist das Ereignis, daß diese Botschaft kommt, daß dieses Tun Gottes geschieht. Dieses "daß" drängt den Glaubenden zum Ausdruck der besonderen Bedeutsamkeit des Kommens Jesu. Dieser findet sich am unmittelbarsten in Worten der synoptischen Tradition, die vom Gekommen- oder Gesandtsein Jesu reden (Bult//1/46f, Ders./6/164ff).

b. Kreuz und Auferstehung. - Mußte sich aber der zu diesem Ausdruck bereit gewordene Glaube schon gegenüber der Begegnung mit Jesus "nach dem Fleisch" bewähren (Ist er nicht der Zimmermann, Marias Sohn..? Mark 6:3), so wird er erst recht auf die Probe gestellt, wenn der eschatologische Gesandte Gottes in der Welt am Kreuz endet. So ist es nun der Gott des weltlich Ohnmächtigen, Angefochtenen (op.cit. 14:33ff, 15:34), ja Sterbenden, der fern zu sein scheinende Gott, der zur eschatologischen Entscheidung auffordert. Was in Israel schon immer galt, nämlich daß das Heil gegen den Augenschein einzig an der Annahme des weltlich ungesicherten Verheißungswortes und des Glaubensaufrufes hängt, wird nun in absoluter, radikaler Weise am Bilde des Gekreuzigten deutlich. Das Kreuz wird so in einer alle bisherige Offenbarung radikalisierenden Weise Aufruf zum eschatologischen Glauben, und Paulus bekennt, daß er ohne "hohe Worte und hohe Weisheit" verkündigend, allein von dem gekreuzigten Herrn zu sagen weiß (1.Kor 2:1f). "Nimmermehr will ich mich rühmen, es sei denn des Kreuzes Christi, durch das mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt" (Gal 6:14).

Der Schritt des Glaubens an die eschatologische Botschaft zum Glauben an ihren Träger und an die eschatologische Bedeutsamkeit seines Weges in der Welt ist in der modernen Forschung besonders durch die Beobachtung der Geschichte der synoptischen Tradition deutlich geworden. Als ein Beispiel dafür sei hier auf die Überlieferungsgeschichte des in seiner ältesten Form Luk 17:33 (s. auch Joh 12:25) gegebenen Jesuswortes hingewiesen. Dieses Wort der "Redenquelle" (s. II.31) wird in Mark 8:35 (mit dessen Parallelen in Matth 16:25, Luk 9:24) und dann auch in Matth 10:39 in einer für die Bedeutsamkeit Jesu charakteristischen Weise erweitert: "...wer sein Leben verliert um meinet willen (und um des Evangeliums willen), der wird's finden".

Die Urgemeinde ist entstanden, als den Jüngern ihr durch den Tod am Kreuz entrissener Herr als der absolut Nahe, nämlich als der bei ihnen Lebendige, Auferstandene erschien (1.Kor 15: 5ff, Gal 1:12). Älteste (d.h. vorpaulinische) geprägte Wendungen bezeugen, daß die Beilegung des Titels Messias/Christus nach Jesu Kreuzestod in der gläubigen Erfahrung seiner Auferstehung vollzogen wird (Röm 1:4, Apg 2:36, Phil 2:8ff). In dieser Benennung liegt eine bewußte Stellungnahme gegen das jüdische Messiasideal (s. auch Mt 4:8-10). Auch Bezeichnungen wie "Menschensohn" (II.28), "Gottesknecht" - Jes 53 (Bult//1/30-33) und "Retter" (Heiland; op.cit.81f) erhalten ihren für den christlichen Glauben entscheidenden Sinn erst durch das im Licht von Ostern gesehene Kreuz. Die Bedeutung des Sterbens Jesu wird mit den Bildern aus verschiedenen Bereichen umschrieben: Loskauf aus der Versklavung an die Welt, Stellvertretung, Opfer. Das Gleiche gilt im Blick auf den Ertrag seines Sterbens für den Glaubenden: Befreiung, Sündenvergebung, Reinigung, Heiligung, Versöhnung, Recht = fertigung.

Diese Begriffe heben verschiedene Aspekte hervor. Die alle Vorstellungen verbindende Grundanschauung - von Paulus und Johannes in umfassender Weise zum Ausdruck gebracht - ist diese: Der, zu dem sich Gott durch den Akt seiner Auferweckung aus dem Tode bekennt, ist der, welcher in dieser von der Sünde beherrschten Menschenwelt Gottes Willen und Verheißung bezeugend zum Opfer wird.

(Röm 1:18-32 = die Schuld der außerisraelitischen Welt, 2-3:8 = die der selbstgerechten Frommen incl. Israels, 3:19f = die der ganzen Menschheit; vgl Joh 1:10f, 8:33f, usw.)

Dadurch, daß Gott Jesu Opferung zuläßt, läßt er die Menschheit, läßt er ihren praktisch die Welt vergottenden Geist sei-nem Gericht verfallen (Joh 12:31), öffnet aber zugleich den Weg eines Glaubens, der im Gekreuzigten und Auferstandenen den in sein Reich einladenden, seine Heilsgeschichte mit der ganzen Welt zur Vollendung führenden Gott handeln sieht (2.Kor 5:14f. 21, Joh 3:16-19). Wie die Sünde als der Akt der Trennung des alten Menschen vom ewigen, lebendigen Gott den Tod zur Folge hat (1.Mose 2:17, Röm 6:23a), so werden "in Christus alle lebendig gemacht werden" (1.Kor 15:20ff, Röm 5:18). Wenn die Gemeinde bekennt: Jesus "ist um unsrer Sünden willen dahingegeben und um unsrer Rechtfertigung willen auferweckt" (Röm 4:25, vgl Jes 53:5, auch 1.Kor 15:3f; Mark 10:45, vgl Jes 53:10ff), dann ist Jesu Kreuz im Licht der Auferstehung zu dem ein für alle Male entscheidenden Heilsereignis geworden (Röm 6:10; Bult//7/25 mit Anm 78). In diesem Zusammenhang gesehen, ist dann das Herren-mahl die Begehung, welche in einer das Zentrum des Glaubens be- "zeichnenden" Weise die Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn und das Heil seines Opfertodes immer wieder neu zueignet.

c. Gottes endzeitliche Gegenwart hat in Jesus Christus be- /37
gonnen. - So ist es in erster Linie die Gegenwart, auf die das österliche Licht fällt. Dies kommt zum Ausdruck in einer Reihe von Worten des auferstehenden Herrn an seine Gemeinde, mit denen er sie in der Welt ermutigt, festigt und aussendet. Es sind Worte, die sich die Gemeinde nach dem synoptischen Glaubenszeugnis von ihrem Herrn als mit seiner irdischen Predigt fest verbunden sagen läßt: "Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe" (Matth 10:16 par). "Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen" (op.cit. 18:20, usw. s.

Bult//1/50f). Die Gegenwärtigkeit des Heils bzw. das Jetzt der Entscheidung betonend, verheißt auch der johanneische Christus (wie in seiner Weise der des Paulus), daß der Jesu Wort Hörende und Glaubende "vom Tode zum Leben hindurchgedrungen i s t" (5:24f, 11:25f). Das Gleiche ist mit dem "jetzt" in 2.Kor 6:2b gemeint.

Dieser Gewißheit zufolge kann nun (in dem Zeugnis des Paulus und anderer) auch schon jetzt auf den Weg aller Kreatur stärkeres Licht fallen: Sie "wird frei werden von der Knechtschaft des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes" (Röm 8:21, auch Kol 1:20, Offb 21:1, 2. Petr 3:13).

Die Offenbarung von Gottes Heil beruht in ihrer eschatologischen Gestalt darauf, daß Gott in Jesus Christus den tiefsten Grund seines Herzens gezeigt hat, den "Abglanz seiner Herrlichkeit und Abdruck (*χαρακτήρ*) seines Wesens" (Hebr 1:3f). Aus dem Bekenntnis zu dem in ihm endzeitlich wirkenden Gott hat die Christenheit mit zunehmender Klarheit die Konsequenz gezogen, daß Gott selber in Jesus gegenwärtig ist. Er ist "Kyrios" (Bult//1/26-130), "Gottessohn" (op.cit.130f), das ewige "Wort", "Gott" (op.cit.131), daher auch der Präexistente (op.cit.133f), das "Ebenbild Gottes" in der Rolle des Schöpfungsmittlers (op.cit.134f). Bei Joh sagt er: "Wer mich sieht, der sieht den Vater !" (14:9, 12:45).

d. Gerechtigkeit und Geist als Gottes endzeitliche Gabe und Gegenwart in der Gemeinde. - Im Alten Bund diente der Heiligung das Gesetz. "Des Gesetzes Erfüllung", sagt Paulus mit Jesus, ist die Liebe (Röm 13:8-10, vgl Mark 12:28-34 und Matth 22:40), aber das Gesetz kann nur auf sie hinweisen, nicht sie erzwingen, denn es macht ja immer wieder die Ohnmacht des Menschen gegenüber der Sünde und damit den Zorn Gottes offenbar (Röm 3:20, 4:15). Das Gesetz "hat nur den Schatten von den zukünftigen Gütern, nicht das Wesen (*ἰκῶν*) der Güter selbst" (Hebr 10:1a). "Christus ist des Gesetzes Ende" (Röm 10:4a, s. auch Hebr 8:13, Matth 5:17). Es ist der Glaube an Gottes gnädiges Gekommensein und Kommen in Christus, es ist dieser Glaube, der gerecht macht (Röm 10:4b, auch 3:22-24, 27f, 5:8, Gal 3:24f, Joh 3:18) und der hier in dieser Welt "durch die Liebe tätig ist" (Gal 5:6).

Die Gegenwart dieses Heils schließt ein: die Verwirklichung der endzeitlichen Gemeinschaft des Gottesvolkes aus allen Völkern in der Welt unter der an die Welt gerichteten Verkündigung, die den gekreuzigten und auferstandenen Herrn zum Thema hat, verbunden mit der Wassertaufe als dem Aufnahme-ritus der Gemeinde seit ihrem Beginn. Der Versuchung zur Schwärmerei begegnet der eschatologische Vorbehalt: N o c h ist die Herrschaft Gottes nicht zu sehen, noch steht die Gemeinde in dieser Welt und damit unter dem ständigen Aufruf Gottes zum ethischen Handeln (Bult//1/332ff), aber die kommende Gottes-herrschaft offenbart sich s c h o n j e t z t in der "Erstlingsgabe" oder dem "Angeld" des Künftigen, d.h. in der Gabe von Gottes Heiligem Geist an die Gläubigen für diese und die kommende Welt (2.Kor 1:22, 5:5, Eph 1:14, Joh 14:15-26).

B.HAUPTWESENSZÜGE DER DEM 'ERKENNTNISWEG' VORANGEHENDEN BZW. BIS IN DIE ZEIT SEINER ANFÄNGE REICHENDEN RELIGIONSGESCHICHTE/39

Auch auf dem indischen Subkontinent wird das Bild der ältesten Religionsgeschichte von dem Zusammenströmen rassisches, volkswirtschaftlich und kulturell verschiedener Kreise mitbestimmt. Die Geschichte der altindischen Religion steht im Zusammenhang der allmählichen Verschmelzung der Kultur der vorarischen Bewohner, vornehmlich der Draviden mit der Kultur der ca. 1500 v. Chr. einwandernden Arier. Die älteste Literatur spiegelt diesen Verschmelzungsprozeß wieder oder hat ihn zu einem Teil bereits zur Voraussetzung. Die für uns literarisch greifbare, dem JN vorangehende vedische Religionsgeschichte ist, verglichen mit Breite und Länge der vorgnostischen, verhältnismäßig knapp, da das Auftreten des JN in der Geschichte ein sehr frühes ist.

1. Die altvedische Periode

/40

Die Urkunden, denen wir Kenntnis über diese Zeit verdanken, sind der Grundstock der neun ältesten Bücher des Rgveda. Zu Beginn dieser Zeit leben die Arier noch im kälteren Nordwesten Indiens (im heutigen Afghanistan und im Gebiet des Indus). Gegen Ende dieser Periode, in der sich die Arier bzw. die durch sie in Bewegung gekommene und von ihnen geprägte Bevölkerungswelle durch Siedlung und Krieg weiter ostwärts wendet, kommt es zur Abfassung des letzten (10.) Rgveda-Buches, sowie zu der des Grundstocks von Yajur- und Atharvaveda (Dasgupta I, 14ff, Olden/33, Glas/2/60-86, Gonda I). Detaillierte Auskunft über die Geschichte der Literatur kann Glas/9/52ff geben.

a. Dynamismus und Magie - Brahman und Rta.- Auf breiter /41

Basis werden Welt und Mensch wie überall so auch in der altindischen Religion verstanden als angefüllt mit einer gewissen mehr oder weniger unpersönlichen Macht, oder Kraft (dem "mana" der Phänomenologie), die sich je nach der Erfahrung bald so und bald so qualifiziert bzw. sich anreichert oder schwindet und die dem Willen des Menschen entweder günstig oder feindlich ist. Person und Nicht-Person, Substanzen und Eigenschaften sind in gleicher Weise belebt (Olden/3/478ff). Der Welt- und Lebensprozeß bedeutet das Zusammenwirken oder auch Gegeneinanderwirken einzelner Kräfte innerhalb dieses Machtstromes, den der Mensch für manipulierbar hält durch sein Verhalten, seine Tabus, seine Riten. "Sünde" ist dann die Verfehlung gegen ein schon oder noch nicht bekanntes Tabu. Sei es nun, daß dieser (an sich polynesischen, zum allgemeinen Fachausdruck gewordene) Begriff aus dem "tabuva" von AV 5,13:10 etymologisch herleitbar ist oder nicht, auf jeden Fall steht das altvedische Welt- und Existenzverständnis nicht nur im Zusammenhang dynamistischer Weltansicht, sondern ist auch stark von magischem Handeln bestimmt. Tugend und Laster können wie Substanzen oder Manifestationen von guten und bösen Wesenheiten verstanden werden, denen andere Substanzen oder Mächte entgegengestellt werden können. "Wenn wir im Dorf, wenn wir im Wald, wenn in Gesellschaft, wenn im Bereich der Sinnesorgane, wenn an einem Shūdra oder Arier wir gesündigt haben, wenn in der Pflicht gegen irgend jemand (wir gefehlt haben), dessen Sühne bist du", nämlich das Reiniungsbad (VS 20:17, G 52 mit Anm 252).

Das Heilige im oder am Menschen trägt in hervorragender Weise diesen Machtcharakter. Der später zu so großer Bedeutung gelangende Begriff des "brahman" ist uranfänglich die heil-

lige, auch magisch wirksame Macht des Wortes, welches dann später aufgezeichnet wurde, und zwar als Zauberformel und -lied (Atharvaveda), als Hymne (Rgveda), als Opferlied (Sāmaveda), als Opferspruch (Yajurveda). Seine Heiligkeit hat dann auch die Heiligkeit dessen zur Folge, der dieses Wort kennt und verwaltet, des "Brahmansprechers", d.h. des Brahmanen oder Priesters, sowie des Brahmacharin oder "Vollziehers des Brahmanwandels" (Olden/2/39ff).

Mit dem Begriff des Rta oder der "Fügung", dem "Weltge = setz" (Glas/2/71f), erhebt sich altvedisches Denken über die Konfrontation mit einem bloßen Chaos von Mächten und Kräften. Rta ist nicht mehr nur diese oder jene, dann und wann erfahr = bare Einzelmacht, sondern ergibt "theoretisch die Gesamtrech = nung der Welt" (Leeuw § 2,2), bleibt dabei freilich wie auch die anderen wesensverwandten Vorstellungen vom theoretisierten "mana" unpersönlich (Tao in China, Asha in Iran, Ma'at im alten Ägypten, Dike in Griechenland). Es manifestiert sich im Natur = leben wie auch im sozialen und rituellen Verhalten. Meist ist das Rta eine selbständige Substanz, ein letztes kosmisches Prin = zip, das alles und alle, auch die Götter durchdringt und von sich abhängig sein läßt, wenn auch einmal der die Roßgottheit (Dadhikrā, RV 4:40) zu preisen bestrebte Dichter dieser speziell den Namen des Rta zuerkennen kann. An anderer Stelle gilt Rta als Gesetz der Götter Varuṇa und Mitra, wenn hier auch zugleich zwischen dem eigentlichen Rta und seiner Erscheinung in der Welt unterschieden wird. "Euer Gesetz", wird zu diesen Göttern gesagt, ist das, welches "hinter dem (Welt)gesetz versteckt ist" (op.cit. 5,62:1, G 42 mit Anm 187 und 188).

Damit haben sich hinsichtlich eines letzten Weltprinzips die Urformen zweier später stets wiederkehrender Denkmöglich = keiten bereits angedeutet: Dies Prinzip ist (1) entweder ein unpersönliches Gesetz (wie später im Buddhismus, Jainismus, Mī = māṃsā und klassischen Sāṃkhya) oder (2) ein mehr oder weniger persönliches Wesen, das die Welt mit diesem Gesetz lenkt (Glas/1/29).

b. Animismus und Kultus - Götter gegen Dämonen. - Wenn die /42
Macht Wille und Gestalt gewinnt, wird sie aus einer unpersönli = chen Kraft zum Geist, zur Person (Leeuw §9). Unter den Personen aber ragen Dämon und Gott in besonderer Weise hervor. In die = sen Gestalten wird der Macht des Launischen, Willkürlichen, Bö = sen die höhere Macht des Gottes in ihrer Erhabenheit, Schönheit und Unsterblichkeit gegenübergestellt (op.cit. § 19:1). Um Hilfe gegen böse Geister und Dämonen wendet man sich an die Götter (G 3-49), die häufig anthropomorphe, wenn auch hoch potenzierte Züge aufweisen. Unter diesen gibt es die eine höhere Naturkraft repräsentierenden: den Himmels Gott, Mutter Erde, Sonne, Mond, Wind, Regen und Morgenröte. Agni - das Feuer, besonders das Opferfeuer oder der himmlische Priester, Indra - der Götterkönig mit Donner und Blitz, der große Krieger und Drachentöter, Soma - der Gott eines bestimmten Rauschtranks und die beiden Ashvins - auf schnellen Wagen den Morgenhimmel durchziehende Nothelfer gegen Krankheit und Alterserscheinungen - sind die im Rgveda am mei = sten angerufenen Götter. Noch wenig tritt der gefürchtete Rudra und der die Dämonen überlistende Viṣṇu hervor. Sodann gibt es die Götter mit ethischem Akzent, z.B. Mitra und Varuṇa, auch die Ādityas - Hüter des Rta, sowie einige Schöpfergottheiten und an = dere.

Der Wirkungskreis der einzelnen Götter ist nicht bestimmt abgegrenzt. Wille und Gestalt sind im alten Indien (im Unter = schied zum Semiten- und Griechentum) wie in Welt und Geschichte

(s.den späteren Māyā-Begriff, IV.12 !) so auch im Pantheon nicht scharf umrissen. Zu einem theistischen System kommt es daher im älteren Veda nicht. In manchen Hymnen zeigt sich die Tendenz, einen Gott - bald diesen, bald jenen - über die anderen zu erheben (Henotheismus, s. Max Müller, 312f).

Der Kultus ist Opfer im Sinne des "Do-ut-des" (VS 3:50, auch Sh.Br 2,5,3:19). Dankopfer finden sich kaum. Es sei hier freilich daran erinnert, daß "Do-ut-des", dieses allgemein menschliche Verständnis des elementaren Charakters religiösen Opfern, klar zu unterscheiden ist von jeglicher Art eines kommerziellen Rationalismus. Jede echte Gabe und besonders die religiöse dient in erster Linie der Stiftung von Gemeinschaft. Die Gabe läßt einen Strom entspringen, "der vom Augenblick der Gabe an unaufhaltsam von Geber zu Empfänger, von Empfänger zu Geber fließt" (Leeuw 395). "Das Opfer wahrt den Kreislauf der Macht" im numinosen Sinne (op.cit. § 50:3). Der altvedische Kultus ist in erster Linie Bitt- und Sühneopfer (Glas//2/76), in dem Milch, Butter, Körner, Kuchen, Fleisch, aber auch Soma nach einem detaillierten Ritual dargebracht werden (Olden//3/457f), und im extremen Falle auch Menschen.

c. Das die Endlichkeit verewigende Heil. - Das altvedische /43 Denken hängt am Diesseits. Die Vorstellungen und Erwartungen hinsichtlich des Jenseits sind daher weithin vom diesseitsbe-tonnten Lebenswillen geprägt. Der Vater Manu wird wiederholt als erster Mensch und als der erste Opfernde genannt, was an anderer Stelle von Vivasvat oder auch von Yama ausgesagt wird. Yama ist zugleich der Todesgott. Er hat als erster von allen Menschen (RV 10:14) die Erfahrung des Todes gemacht und hat für die Menschheit den Weg ins Jenseits gefunden. Als König herrscht er seitdem im Himmel über die Abgeschiedenen.

Die älteste Auffassung ist wohl die, daß diese in der Nähe ihrer früheren Behausung oder auch sonstwo auf Erden weilen und den Lebenden Schaden bereiten können, wenn sie nicht durch Opfer beschwichtigt werden. Ein weiteres Stadium der Auffassung ist dann der Glaube an die "Väterwelt" (pitṛloka), an ein unterirdisches Totenreich unter Yama. Schließlich hat die altvedische Gedankenwelt dieses Reich in den Himmel verlegt (AV 18,4,64), wo Yama mit den Göttern unter einem schönbelaubten Baume zecht (RV 10,135:6), wo die Seligen in Wonne weiterleben (op.cit. 9,113:11). Die Unterwelt wird später zu einem Gefängnis für die Bösen (op.cit. 7,104). Die einzelnen Bestandteile des Verstorbenen, die sich in ihm während seines diesseitigen Lebens verbunden hatten, kehren zu den Gottheiten zurück, aus denen sie stammen: das Fleisch zur Erde, das Blut zum Wasser, die Rede zum Feuer, der Odem zum Wind, das Gehör zu den Himmelsrichtungen, die Sehkraft zur Sonne, das Denken zum Mond. Diese Götter (Erde, Wasser, Feuer, usw.) geben dem Abgeschiedenen dann im Himmel das Seinige wieder (AV 18,3:8f).

2. Die Brāhmaṇa-Zeit

/44

Den Übergang zu dieser Zeit bilden das bereits erwähnte 10. Rgveda-Buch und die Basis von Yajur- und Atharvaveda. Brāhmaṇas werden die dem Grundstock der vier Veden, den Sanhitas, folgenden umfangreichen Prosawerke genannt. Das Land ihrer Abfassung ist bereits das fruchtbare Gangesal. Die schwer zu fixierende Periode ihrer Abfassung beginnt nach den meisten Forschern allmählich etwa nach 1000 v. Chr. (Gonda I, 12). Das sich erst später voll entfaltende Kastenwesen hat als Reaktion auf die Mischung von Einwanderern und Urbewölkerung bereits in dieser Zeit eine stärkere Ausformung gefunden. Es kam zu der hohen, sich fast dem Göttlichen nähernden Stellung des Brahmanentums gegenüber allen anderen Kasten (s. bereits M.Sa. 1,4:6 bei L. von Schroeder 146f).

a. Dynamistisch-magisches Verständnis des Opfers. - Die Brähmana-Zeit steht unter dem Eindruck der Ohnmacht der Götter und ihrem verzweifelten Ringen mit den Dämonen. Das dynamistisch-magische Welt- und Existenzverständnis wird nun auf einer weiteren, mehr theoretisierenden Stufe das Bestimmende in der Religion. Den Göttern sind zwar nach wie vor die Opfer geweiht, denn sie sind es letztlich, welche den Menschen Gutes und Übles zuteil werden lassen. Doch den Göttern ist nur noch der Schatten ihrer einstigen Erhabenheit geblieben. Mit kleinteiligen Ränken - furchtsam, boshaft und begehrlieh - wenden sie sich gegeneinander und gegen ihre Feinde. Letztlich ist Mensch und Gott dem Spiel der Kräfte unterworfen, die alles durchwalten. Ihre Wirkungsweise kann man - wenn auch auf anderer Ebene - mit der modernen Naturgesetzlichkeit vergleichen, wie ihre Nutzung in der Magie in gewissem Sinne den Platz unserer Technik einnehmen kann. Auch die Götter können ihre Ziele letztlich nur durch irgend eine Art Opfer erreichen. Wo die alten Hymnen z.B. vom entscheidenden Augenblick reden, in dem Indra den Donnerkeil auf den Drachen schleudert, da wird nun erklärt, daß Indra ihn töten konnte, weil er ein Opfer vollzog.

Wenn das Opfer trotz offenkundiger Ohnmacht der Götter das Hauptmittel zum Heil bleibt, dann nur so, daß es eine neue Deutung erfährt. In diesem Zusammenhang treten neben die Götter oder sogar an ihre Stelle neue Mächte (Olden//2/16f). Zu "Gottheiten" werden auch

(a) die Weltgegenden, das Jahr und die Jahreszeiten, die Monate mit ihren beiden Hälften, die Tage und Nächte, Erde, Luft und Himmel, usw., wie auch

(b) Wesenheiten menschlichen Daseins: Geist, Atem (prāna), Atemkräfte, Rede, Speise, das Wasser im Körper, Knochen, Mark, Äuge und Ohr.

(c) Im Rahmen des Opferrituals stehen im gleichen Ansehen die vedischen Versmaße, gewisse Laute, Sprüche, Lieder, usw. - Den Göttertrank vom Himmel z.B. holte nicht mehr der mythische Adler, sondern dies taten nach Brähmana-Auslegung die "Versmaße" der Opferhymnen.

Diese drei Bereiche, nämlich der des Makrokosmos, zu dem neben dem unter (a) Genannten auch die traditionellen Götter gehören, der des Mikrokosmos und der menschlichen Person (b), und der des Opfers (c) können auf mannigfaltige Weise zueinander in Beziehung gesetzt werden, wie das folgende Beispiel veranschaulicht (op.cit.21).

(a) Erdenwelt	Luftreich	Himmel
(b) Geist	Atem	Rede
(c) Schichtung des Feueraltars	Gesanglitanei Mahāvratā	Hymnenlitanei Mahāduktha

Den konkreten Gewinn einer solchen Inbeziehungsetzung zeigt ein weiteres Beispiel: Es werden die fünf Teile der Opfermehl als wesensgleich mit den fünf Jahreszeiten (Frühling, Sommer, Regenzeit, Herbst, Winter) angesehen, und es wird in Aussicht gestellt: "Dem sind die Jahreszeiten günstig, der wird reich an Jahreszeiten (d.h. der lebt lange), der in den Jahreszeiten das fünffache Sāman verehrt" (Glas//2/95f. - Sāman ist der heilige Gesang des Opfernden).

Wenn auf diese Weise die Geschehnisse und Bewegungen des Weltlebens den Figuren des Opfervorganges und seiner Liturgien verwandt sind, dann hat der Mensch, d.h. im Entscheidenden der Brahmane oder, in dessen Auftrag er handelt, mit dem Vedawort, das sich auf die Mächte bzw. "Gottheiten" innerhalb der Struktur des Opfers bezieht, den Hebel gewonnen, welcher den Weltprozeß beeinflussen oder gar lenken kann. "Die Sonne würde nicht aufgehen, würde nicht

der Priester in der Frühe das Feueropfer darbringen" (Sh.Br 2,3,1:5, Glas//1/32). G. van der Leeuw sagt daher mit Recht: "Am großartigsten und konsequentesten hat sich diese Auffassung des Opfers in Indien entwickelt. Dort wurde das Opfer (das alte vedische Roßopfer) zu einem mit automatischer Bestimmtheit vor sich gehenden Prozeß... Das Opfer ist hier im eigentlichen Sinne zum Weltprozeß geworden... Das Zentrum der Lebenskraft liegt in ihm", dem Menschen, "selbst, er ist der Durchgangspunkt der Kräfte, welche die Welt bewegen" (252).

b. Welterklärung in der Sprache des Opfers. - Nachdem die alt hergebrachten Mythen der Götter nicht mehr im Zentrum des Interesses stehen, entwickeln sich von der neuen Opfervorstellung stark bestimmte Kosmogonien (G 88ff), verbunden mit der erneuten Suche nach einem letzten umfassenden Weltprinzip.

i. Kosmogonien. - In mehreren, variierenden Kosmogonien ist es Prajapati ("Herr der Geschöpfe"), in anderen wieder ein anderes welterschaffendes Prinzip, das alles Entstehende aus sich "entlassen" hat. (Die Wurzel sarj bedeutet auch: "herausschleudern, ausgießen, entsenden", Glas//1/35) Häufig geschieht dies, indem der Gott oder das Prinzip durch "Tapas" (eine spezifische Art der Kasteiung, innerliche Erhitzung, schweigendes Vorsichhinbrüten) besondere Kraft in sich anstaut und dann sich selbst oder etwas von sich selbst in den Geschöpfen "opfert" (z.B. Sh. Br 13,7,1:1, G 103 mit Anm 535,536) - ein Vorgang, der den Schöpfer so entleeren kann, daß er sich erst wieder davon erholen muß. Man vgl. auch die Wirkung des Opfergesanges, welcher erhitzt und ermüdet (Bā.Up 1,2:2f, s. auch IV.49 Ende).

Bald ist der Schöpfer rein deistisch verstanden (Sh.Br 9,5,12), dann wieder als das Leben ordnend (op.cit. 2,4,2:1-6) und schließlich sogar als hilfreicher Vater (op.cit. 8,4,1:4). Aufs Ganze gesehen aber bleibt er reichlich abstrakt. Nach manchen Stellen ist er Schöpfer und Obergott, nach anderen ist er erst mit Weltbeginn entstanden, und als Seinsgrund werden dann die Urwasser oder das Seiende bzw. das Nichtseiende oder das Denken genannt (op.cit. 10,5,3:1ff).

Aus der Zeit des Übergangs von altvedischer Periode zu der der Brāhmaṇas stammt die Aufzeichnung des auch in anderen Kulturkreisen zu findenden und sicher sehr alten Mythos vom Urmenschen (Puruṣa), welchen die Götter opfern, wobei dann aus seinen zerteilten Gliedern alle Elemente und Wesen wurden (RV 10:90). Berühmt ist der Hymnus von RV 10:129, der von dem Einen singt, das weder seiend noch nicht-seiend war, und der damit schließt, daß der "Aufseher" im höchsten Himmel der einzige sein könne, der etwas über die Einzelschöpfung wissen könnte, vielleicht aber auch nichts darüber weiß.

Gemeinsam ist diesen Kosmogonien zumeist, daß bei den Grundbestandteilen allen Seins eines aus dem anderen entsteht (das Jahr, die Himmelsgegenden, die fünf Lebensfaktoren, das Werk, usw.).

ii. Das Absolute. - Im Laufe der Zeit heben sich zwei Termini hervor als die für den Weltengrund oder das Urwesen am häufigsten verwendeten. Die einen nennen es den Ātman, die anderen das Brahman. In beiden Fällen wird jeweils mit einem anderen Begriff ein und derselbe Pantheismus zum Ausdruck gebracht: (a) "Der Ātman ist diese ganze Welt" (Sh.Br 4,5,9:8, G), und sie "war im Anfang nur der Ātman..." (op.cit. 14,4,2:1, G). (b) "Dieses Brahman ist das Höchste, denn nicht existiert ein Höheres als dieses Brahman" (op.cit. 10,3,5:10, G).

Diese Termini, aus verschiedenen Denkbereichen kommend, gelangen zu gleicher Bedeutung:

(a) Lebenshauch, Kern einer Persönlichkeit, das eigenschaftslose reine Selbst, das Selbst des All.

(b) Das heilige Veda-Wort, der Zauberspruch, die Kraft in ihm, die dem Opferwesen zugrunde liegende und von ihm behandelte Urmacht allen Seins.

Wo diese Termini dann schon in vorupanishadischen Texten sowohl unterschieden als auch zugleich aufeinander bezogen werden, da schwebt bereits das neue Ziel vor, das mit der Bezeichnung "Panentheismus" noch nicht genügend beschrieben ist. Das neue Bestreben ist, das existenzielle Getrenntsein von "wahren Selbst" in der Person und dem Weltenurgrund zu überwinden. In diesem Bestreben deutet sich jenes vom antikosmischen Dualismus geprägte, eschatologische Denken des JN an, der vom "Abschied in die andere Welt" bestimmt ist (T.Br 3, 12, 9:7, G 105 mit Anm 549-552), da er zu diesem Selbst "von hier scheidend hingelangen" will (Sh.Br 10, 6:3, auch Ch.Up 3:14, G 136 mit Anm 764, auch Olden//2/49ff). Auch in den Skambha-Liedern wird der Welpfeller (Skambha), der soviel wie das Brahman bedeutet (AV 10, 7:32ff, G 107), mit dem Ätman gleichgesetzt (op.cit 10, 8:44, G 109): "Wer diesen erkannt hat, der fürchtet sich nicht vor dem Tod, ..." Daß das eschatologische Denken dieser Art zur Brahman-Ätman-Spekulation nicht nur irgendwie hinzukommt, sondern daß das eschatologische Denken selbst, die Suche nach der Erlösung, die eigentlich treibende Kraft dieser erst in den Upanishaden sich völlig entfaltenden Spekulation ist - dieser Sachverhalt wurde in der Indologie nicht immer deutlich genug hervorgehoben. Die ältesten Texte, welche die Identifikation von Ätman und Brahman vollziehen (s.oben Sh.Br 10, 6:3, Ch.Up 3:14, usw.), zeugen auch zugleich von der genannten Spannung und weisen auf das Scheiden aus der Welt.

c. Das Opfer als Werk für die neue Existenz. - Das Opfer wird karma oder auch kriya (Dasgupta I, 22), d.h. Heilswerk oder -handlung, genannt. /49

i. Die Existenz im Jenseits. - Das Opfer kann als solches seine Wirkung auch hinsichtlich des Jenseits haben. Wo in Bezug auf das Jenseits nicht Skepsis waltet (wie z.B. Sh.Br 2, 2, 4:8, G 76), da kann es heißen: "Das Opfer wird in jener Welt der Leib des Opfernden", d.h. sein neues Selbst, seine neue Persönlichkeit (Sh.Br 11, 1, 8:6, G 76 mit Anm 378). Dem, der einen gewissen Ritus kennt, heißt es an anderer Stelle, "trinken Tage und Nächte in jener Welt nicht seinen dort niedergelegten Schatz aus. Dem unausgetrunkenen Schatz nach geht er hin" (T.Br 3, 10, 11:3, Olden//2/27). Doch in der weiteren Entwicklung behauptet sich der düstere Aspekt mehr und mehr. Die durchs Opfer bewirkte "Unsterblichkeit" bzw. jenes durch das Opferwerk Gewonnene und als "Schatz" im Jenseits Bezeichnete wird letztlich doch als von befristeter Dauer angesehen. Dem Opfernden droht im Jenseits "der Wiedertod" (op.cit. 24ff). So werden dann auch "die Väter" häufig als vom irdischen Dasein "ein für allemal weggewandt" bezeichnet. /50

ii. Die Wiedergeburt im Diesseits. - Daneben findet sich aber auch die Annahme einer dem Wissenden verheißenen Wiederkehr zum Erdendasein. Oldenberg weist besonders auf eine Stelle, die sich auf den Ruf svāhā (Heil!) bezieht, welcher am Ende der Formeln für die Darbringung der Opfergaben erschallt. Wohl deutet er eine Begrenzung, ein Ende an, aber dieses müsse sich für den Wissenden zum besten wenden: "Aus dem Winter wahrlich entsteht wiederauflebend der Frühling. Denn aus jenem kommt dieser wieder zum Dasein. Wieder zum Dasein wahrlich kommt in dieser Welt, wer dies also weiß" (Sh.Br 1, 5, 3:14, Olden//2/26). - An einer weiteren Stelle wird gelehrt, daß ein durch seine Opfer im Tode zur Welt der Sonne und des Mondes Aufsteigender auf eigenen Wunsch hin in einem priesterlichen oder königlichen Geschlecht wiederge- /51

boren werden könne (Jaim.Up.Br 3:28,Glas//2/105).

Beide Stellen können dem Zusammenhang nach nur bedeuten, daß der auf das Opferwerk Vertrauende durch die Wiederkehr eine sich immer wieder erneuernde Chance erhält, seinen im Jenseits erschöpften Schatz, seinen überirdischen Opferleib, zu erneuern, bzw seine Existenz in dieser Welt zu verbessern.

Es ist diese Struktur des Denkens, die der JN aufgreift und die er dann freilich mit einem anderen, einem negativen Vorzeichen versieht. Für den JN ist Wiederkehr nicht Segen sondern Fluch, und die mit der Wiederkehr gegebene Chance bedeutet für ihn die Gelegenheit, sein Karma, sein Werk so zu gestalten, daß es die Wiedergeburt in der Welt schließlich unmöglich macht. Dies aber kann letztlich nur geschehen, wenn das durchs Karma angehäufte Potential (jenes nach früherer Sicht als "Schatz" bezeichnet) aufgezehrt wird und wenn die Bildung eines neuen, aus dem Karma entstehenden Potentials durch Vermeidung des auf die Welt gerichteten Werkes verhindert wird. Die Opferhandlung kann dabei weiter aufrecht erhalten werden, wie es in den älteren Upanishaden auch noch geschieht. Nur hat sich dann der primär auf das Diesseits gerichtete Sinn des Opfers der Brähmana-Zeit von Grund auf gewandelt in einen vom Jenseits der Welt, vom Entwerden bestimmten Sinn.

3. Die Āraṇyakas oder 'Waldbücher'. - Wahrscheinlich wurden /52 sie geschrieben für alte Männer, die sich in den Wald zurückgezogen hatten, wo die Opfer mit ihren detaillierten Vorschriften nicht eingehalten werden konnten. Außerdem spiegeln diese Schriften die neue Auffassung wieder, daß Meditation über die allegorische Bedeutung gewisser Elemente im Opferritual und in der Welt noch dienstvoller sein könnten, als die Durchführung des Opfers selbst (s.z.B.III.7). Die Bedeutung dieses Schrifttums wird klar in Verbindung mit der Ordnung der Lebensstadien oder Āshramas (VI.34). Es ist der Waldeinsiedler, der Vānaprastha des 3. Āshrama, der diese Schriften liest. Sie vermitteln zwischen dem Ritualismus der Brāhmaṇas und der Philosophie der Upanishaden, welche in den Āraṇyakas als Geheimlehren Aufnahme fanden und sich als die Ausläufe dieser "Waldbücher" darstellen.

III. DIE ERSCHEINUNGSFORMEN DES GN UND JN

/1

Das Auftreten einer gnostischen Bewegung hat entweder eine direkte oder eine indirekte Art und Weise des Erscheinens. Dasselbe zeigt sich bei dem indischen Verwandten.

A. DIREKTE ERSCHEINUNGSFORM

GN= Als direkten GN bezeichne ich ein religiöses oder philosophisches Bekenntnis, das, wenn auch von einer ihm vorangegangenen, neu interpretierten oder auf irgendeine Weise in Anspruch genommenen Offenbarungs- und Lehrtradition ausgehend, dennoch seinem Namen nach, seinem Selbstverständnis nach und gemäß der Gemeindeorganisation ursprünglich und spontan ist.

Der Mandäismus, z.B., hat zweifellos enge Beziehungen zum Judentum, und es besteht für die heutige Forschung die hohe Wahrscheinlichkeit, daß die ältesten Glaubensväter der Mandäer ein zur Sekte gewordenes Judentum darstellten (Rud//2/I, 80ff, 169-176). Jedoch in der uns vorliegenden mandäischen Literatur verstehen sie sich als eine dem Judentum feindliche, eigene Glaubensgemeinschaft, die von ihrer spontanen Erkenntnis ausgeht, wiewohl sie spätjüdische Traditionen über die Adamiten und auch babylonische, persische und andere Elemente verwendet. Die mandäische Literatur ist, mit den Worten Jonas', nicht nur "gegenüber allen anderen gnostischen am wenigsten belastet durch die Mitwirkung eines zeitgeschichtlich weiteren und historisch reflektierten, also in jedem Fall: hellenistischen Bildungsbewußtsein", sondern ist auch der am meisten "volksmäßige - und d.h. zugleich: der unmittelbarste Ausdruck gnostischen Seelenlebens geworden" (Jonas/1/I, 95).

Die in der Wissenschaft unter dem Namen des Offenbarers Poinandres laufende Schrift eines sonst unbekannten Verfassers hat zwar starke Züge eines griechisch-hellenistischen und zum Teil auch jüdischen Denkens und Vokabulars, vertritt aber ein durchaus eigenständiges Bekenntnis. Obwohl wir nichts von einer historischen Gemeindebildung wissen, wird es deutlich, daß der Verfasser seine Schrift missionarisch auffaßt. Seine Anknüpfung bezieht sich nicht auf eine bestehende Religionsgemeinde, sondern auf den gnostisch verstandenen $\nu\omicron\delta\varsigma$ (JpH 1:21), den er in den Menschen erwecken will.

Schließlich sei der persische Prophet Mani genannt, "das Siegel der Propheten", der zwar in vielem an vorangegangene Traditionen anknüpft, wie z.B. an den iranischen Zervanismus (Wid//1/48ff), der sich aber selber als die abschließende Figur, als die Schlüsselfigur in der von ihm verkündeten Heilsgeschichte versteht.

JN= Als direkte Erscheinungsformen erweisen sich Jainismus und Buddhismus durch ihre von der traditionellen religiösen Organisation sich abgrenzende Haltung: Verwerfung der Veden und Ablehnung der Autorität der Brahmanen. Der Buddhismus lehnt mit dem altvedischen überhaupt jedes Kastensystem ab. Er erfährt dann seine Weiterbildung besonders im sogenannten "Großen Fahrzeug", in dem vor allem die Erlöservorstellung stärker zur Entfaltung kommt, und auch in dem "Diamant-Fahrzeug", das eine stark ritualistische Ausprägung erfährt. Beide Richtungen haben ihre Parallelen innerhalb der Weiterentwicklung des upanishadischen Geistes bis hin zum Hinduismus.

Nach Glasenapp besteht keineswegs die Notwendigkeit, alle Leh-

ren der späteren Zeit "aus solchen der Upanishaden abzuleiten, und es erscheint viel natürlicher anzunehmen, daß neben den Denkern, die in den Upanishaden zu Worte kommen, noch andere stehen, welche die in den vedischen Texten uns erhaltenen Anschauungen in selbständiger Weise fort- und umgebildet haben" (Glas/1/49). Zweifellos sei in dieser geistig sehr bewegten Periode manches geschaffen worden, von dem keine Urkunden zu uns sprechen. Die Lehren der Jainas und der Buddhisten treten in der den älteren Upanishaden folgenden Periode im Unterschied zu diesen bereits als hochentwickelte Systeme auf, die wohl auf eine mit den Upanishaden verwandte, aber nicht mit ihnen identische Vorstufe schließen lassen (Olden//2/250, ferner: H. Jacobi, 25; Th. Stecherbatsky/1/73; St. Konow, 109).

B. INDIREKTE ERSCHEINUNGSFORM - PSEUDOMORPHOSE

GN= Als indirekten GN bezeichne ich ein religiöses oder philosophisches Bekenntnis dieser Denkart, das sich in einer ursprünglich nicht-agnostischen Tradition unter deren Namen ansiedelt bzw. in deren Anhängerkreis entspringt und die überkommene Tradition in gnostischem Sinne auslegt. Für den indirekten GN sind zwei Motivierungen charakteristisch: Anknüpfung zum Zweck des Angriffs (§ 6f) und zum Zweck der Abwehr (§ 8f).

Für die Erscheinungsform des GN in dem Gewande einer anderen Glaubensrichtung verwendet Jonas den Begriff der Pseudomorphose. O. Spengler hat das aus der Mineralogie stammende Wort im übertragenen Sinne für die Religions- und Kulturgeschichte verwendet, worauf Jonas in seinem englischen Buch über die Gnosis besonders eingeht: "If a different crystalline substance happens to fill the hollow left in a geological layer by crystals that have disintegrated, it is forced by the mold to take on a crystal form not its own and without chemical analysis will mislead the observer into taking it for a crystal of the original kind. Such a formation is called in mineralogy a 'pseudomorphosis'" (Jonas/2/36f). Die Disintegration des älteren Kristalls wird verglichen mit dem Schwinden eines in tradiertem Form enthaltenen Geistes in der Religions- und Geistesgeschichte. Das sich in dem hinterlassenen Hohlraum bildende Kristall, dessen neue Substanz sich der alten Form anpaßt, wird mit dem gnostischen Geist verglichen, der sich bald irgendeines hellenistischen, bald des christlichen und bald eines anderen Logos bedient, durch den er dann in der Geschichte indirekt auftritt. Für den Hellenismus ist es dann ein Philosoph wie Plotin († 270 n. Chr.), für die Kirche die im 2. Jahrh. einsetzende Dogmenbildung, für die Synagoge die Synode zu Jamnia am Ende des 1. Jahrh. s., die der Unterwanderung ihrer Systeme durch den gnostischen Geist entweder eine Grenze setzen oder völlig Einhalt gebieten, freilich nicht ohne selbst in ihren Ausdrucksformen von ihm bis zu einem gewissen Grade beeinflußt zu sein. (Plotin, II.9 (Schrift gegen die Gnostiker). - Jonas/1/I, 89f, 153f, 168f mit Anm. 1, 172, 175f, 332 No. 8; II, 24f. - Gnostische Einflüsse: bei Plotin s. Jonas/1/I, 250f, 254f, 329, /3/313f; in der frühen Kirche s. Bult//1/§15, Schmit//3/; bei Origenes s. Jonas/1/II, 175ff, 203ff; im Judentum dieser Zeit s. Schmit//1/44ff; bei Philo von Alexandria s. Jonas/1/II, 70ff)

JN= Die Upanishaden repräsentieren den JN in Pseudomorphose, /5 denn ihre Lehre bildet sich heraus innerhalb der von alters her überlieferten Form vedischen Geistes. Die Fortbildung des älteren, eigentlichen Vedismus in dem der Upanishadenzeit vorangehenden Brahmanismus ist im wesentlichen eine Opferwissenschaft.

Diese dient letztlich der Erlangung eines mehr oder weniger diesseitigen Heiles bzw der Ausdehnung eines so verstandenen Heiles auch auf das Jenseits. "Was ihm (dem Opferer) auch immer verloren geht, was ihm stirbt und was sie ihm fortschlep = pen, all das wird ihm in jener Welt zurückerstattet, wie das, was er bei einem Opfer gespendet hat, wer solches wissend das Agnihotra opfert" (Ait.Br 5,28,2, G). "Man zieht, nachdem man diese (anderen) Welten überwunden hat, mit Haus und Vieh in den Himmel" (T.S 3,5,4,3,G). Aber schon meldet sich auch der Zweifel: "Die Götterwelt ist der Menschheit verborgen. Es ist nicht gut, aus dieser Welt zu gehen, sagt man, denn wer weiß, ob es das (was man hier hat) in jener Welt gibt oder nicht" (op. cit. 6,1,1,1; weitere Belege s.G 76f).

Die Substanz dieses Denkens wird da, wo der Geist der ersten Upanishaden weht, bzw. wo die einzelnen Vorläufer dieses Geistes sich bereits in den vedischen Brāhmana- und Āraṇyaka-Schriften bemerkbar machen, durch die Substanz eines neuen Geistes ersetzt, der aber innerhalb der Formen der alten Tradition und ihres Schrifttums auftritt (Ch.Up 7,1:1-5; über die Vorstufe der Upanishaden s.G 100ff). So erscheint der JN hier als Vedānta, als "Veda-Ende", wie er später benannt wurde, und die Denker dieser Zeit sind bemüht, den neuen Trank auf diese oder jene Weise in ihren herkömmlichen Gefäßen zu halten. Es heißt: "Von diesen Opferformeln ist die Geheimlehre (die Upanishad) der Kern" (Sh.Br 10,3,5:12ff, AH). Naciketas will "den Feuer = kult, der zum Himmel führt", erlernen (Kā.Up 1:13ff, G). Zuweilen kann auch der Unterschied des Alten und des Neuen direkt bekannt werden (Ch.Up 5,3:7).

1. Angriff - Umdenken und Allegorese

GN= Bei der Entstehung einer Pseudomorphose, wie sie z.B. das /6 gnostische Christentum darstellt, besteht ein mehrfaches Interesse. Zum einen: die Bezugnahme auf überkommene religiöse Überlieferungen ist ein Mittel des Umsturzes, der Revision des Denkens. Die als Kainiten bezeichnete Richtung, z.B., nimmt Partei für Kain gegen den alttestamentlichen Schöpfergott (Ir 31:1f, TeHaer 2,E 38,2:4f). Zum anderen: die Bezugnahme auf überkommene religiöse Überlieferungen ist ein Aufgreifen, eine Aneignung. Die sogenannte christliche Gnosis hat in ihren mannigfachen Richtungen ihr "Evangelium" und ihren "Christus". Das beliebteste Mittel dieser Absicht ist die Allegorese. Aus der Fülle der Beispiele nehme ich eine Stelle, an der auf das aus der Seitenwunde des Gekreuzigten fließende Blut Bezug genommen wird: "Durch das, was aus seiner Seite floß (Joh 19,34), macht er deutlich, daß durch das Ausfließen der Leidenschaften aus dem Leidenschaftsfähigen die Wesenheiten, leidenschaftslos geworden, gerettet werden" (Exc 61:3).

In diesem Zusammenhang versteht sich der GN oft als Geheim = lehre bzw. als das Wissen einer Elite, welches sich nur einer tieferen Erkenntnis bzw. auf Grund besonderer Überlieferung erschließt. "Jesus", so sagen die Karpokratianer und viele andere, "habe im geheimen zu seinen Jüngern und zu den Aposteln besonders geredet und habe ihnen aufgetragen, es den Würdigen und denen, die zustimmen, besonders zu übergeben" (Ir 25:5).

Es ist klar, daß von dieser Absicht her kein Interesse besteht, den gnostischen Charakter einer für sich beanspruchten Tradition sachkritisch, rational nachzuweisen. Anklänge, Ähnlichkeiten genügen,

und es ist letztlich ein zugreifendes Anknüpfen, durch welches die Allegorese einen so eminenten Platz in der gnostischen Belehrung gewinnt (s. auch Jonas/1/I, 216ff). So ist es z.B. auch möglich, daß für die Valentinianer Christus der Heiland ist, während das, was die Mandäer von ihm wissen, geradezu auf die Seite der Finsternis gehört, obwohl beide Richtungen eindeutig den GN repräsentieren. Hier gilt, was Jonas über die "totalen Ideen" sagt: "Den inhaltlich angebbaren Ausgangselementen, welche es auch seien, kann die gnostische Idee nur ihre Darstellungsmittel, nicht ihr Dasein zu verdanken haben. Herkunft der stofflichen Motive besagt immer nur ihre Entleihung. Totale 'Ideen' können sich nicht vermischen, nur ihre 'Körper', die bis zu einem gewissen Grade von ihnen lösbar sind und von anderen usurpiert werden können" (op.cit. 48f). Die orientalisch-Bevorzugung der assoziativen gegenüber der diskursiven Denkart (H-G. Gaffron, 108) ist nicht Grund dieser Absicht, wohl aber kommt sie der Absicht eines indirekten GN entgegen.

JN= Charakteristisch für die indirekte Erscheinungsweise des JN /7 in den Upanishaden ist, daß sich dieses Umdenken zunächst innerhalb einer Geheimlehre vollzieht (Dasgupta I, 38). Der Seher Yājñavalkya sagt zu seinem Gesprächspartner: "Nur wir zwei wollen dies erkunden. Das können wir aber nicht vor allen Leuten" (BĀ. Up 3, 2:13, G), und eine spätere Upanishad spricht von der höheren und niederen Wissenschaft. "Und zwar ist die niedere der Rigveda, Yajurveda, Sāmaveda, Atharvaveda, Phonetik, Ritual, ... "usw., "aber die höhere die, durch welche das Ewige erkannt wird, das Unsichtbare, Unfaßbare, ohne Ursprung, ohne Farbe..., jenes Unvergängliche, das die Weisen als den Mutterschoß aller Dinge betrachten" (Mu. Up 1, 1: 4-6, G).

Ein weiteres wesentliches Charakteristikum ist, daß sich dieses Umdenken in seinem Angriff auf das Alte, Herkömmliche besonders der allegorischen Auslegung der alten Texte bedient. Der Anfang der BĀ. Up soll hier als ein Beispiel für viele dieser Art erwähnt werden. Diese yajurvedische Upanishad knüpft ihre Darlegungen an das Rokaopfer, an die höchste altvedische Opferleistung an. "Die Morgenröte, wahrlich, ist des Opferrosses Haupt, die Sonne sein Auge, der Wind sein Odem, sein Rachen das allverbreitete Feuer, das Jahr ist der Leib...", usw. (1, 1, 1, D). Nur der verstehe dieses Opfer in Wahrheit (1, 2:7), welcher weiß, daß das zu opfernde Roß das Weltall ist. Nach einem schon im Rgveda zu findenden Gedanken (10, 81, 1:6) ist das Weltall von Prajāpati geschaffen worden, welcher zugleich das Leben (prāṇa, BĀ. Up 1, 2:3) und der Tod bzw. der Hunger ist. Er hat es geschaffen, um es als ein von ihm selbst sich selbst dargebrachtes Opfer zu verschlingen. Also lehrt dieses Opfer den Tod verstehen als ein Wiedereingehen in den ewigen Ursprung des Weltalls, was freilich nur für den zur Realität werden kann, der in dieser Weise den Sinn dieser Opferhandlung erkennt.

2. Abwehr

GN= Wo immer der GN sich des christlichen Verkündigungsinhaltes/8 bedient, muß er sich zugleich seiner erwehren. Es bedarf einer für ihn wesentlichen Änderung am Inhalt der Verkündigung. Die Gestalt des christlichen Erlösers in ihrer gnostischen Interpretation ist ein Beispiel dafür, daß der GN sich nicht nur der Form des Gefäßes anpassen kann, in dem er gereicht wird, sondern daß er auch die Gestalt dieses Gefäßes verändern kann.

Während das Kreuz im Zusammenhang des christlichen Glaubens eine konstitutive Bedeutung gewinnt, ist es für den Gnostiker der Kulminationspunkt einer Welt, unter deren Sinnlosigkeit er nicht nur leidet, sondern gegen die er auch in seinem Erkennen und Hoffen angeht. Diese Einstellung kann nicht ohne Auswirkung auf das Bild des himmlischen Erlösers sein. Der Riß, der zwischen Leib = Seele und höherem Ich quer durch die Person geht, teilt auch den Erlöser in zwei oder sogar noch mehr Teile. Dies gewinnt seinen besonderen Aspekt, wenn es sich um einen Erlöser handelt wie den christlichen, der sowohl als "wahrhaftiger Gott" in die Welt eintritt, der aber in der Einheit seiner Person auch zugleich als "wahrhaftiger Mensch" fest auf der Erde steht. Die Problematik für den Gnostiker liegt darin, daß der himmlische Gesandte, der "das Leben" selbst ist, im Vollzug seiner Sendung in diese Welt des Todes und der Sünde eintreten muß. Das Licht inmitten dieser Welt kennt nur einen herrschenden, es wie ein Gefängnis umgebenden Körper als Instrument von Sünde und Tod. Der Gesandte braucht aber, genau umgekehrt, einen Körper, der vom "Leben" beherrscht wird, im Leben "enthalten" ist (Exc 59,1). Wenn dieses Leben mit Welt und Körper nichts gemein hat und ihnen überlegen sein soll, dann kann sein Eintritt in die Körperwelt nur als ein solcher mit der Hilfe eines Scheinleibes gedacht sein (Doketismus, V.82). Von dem "christlichen" Satornil wird gesagt: "Den Heiland nahm er als ungeboren, unkörperlich und ohne Gestalt an, er sei zum Schein als Mensch erschienen" (Ir 24:2). Hier bekundet sich bei unmittelbarer Aufnahme der christlichen Erlösergestalt zugleich ein deutliches Abrücken von der christlichen Botschaft.

JN= Legt der fortgesetzte Vollzug der altvedischen Opferpraxis /9 es nicht nahe, diese doch immer wieder im alten Sinne zu verstehen und so das Heil des JN zu verfehlen? Da die Upanishaden nicht an einem Handeln in der Welt unmittelbar interessiert sind, sondern an einer Erkenntnis, von der erwartet wird, daß sie aus der Welt befreit, zeigen sich diese Schriften auch an dem objektiven Geschehen des Opfervorganges, an dem in den Brähmanas so viel gelegen war, uninteressiert. Mit anderen Worten: ob das Opfer tatsächlich durchgeführt wird oder nicht, ist eine zweitrangige Frage. Die Hauptsache ist, daß die Opferhandlung einen Sinn gibt im Zusammenhang mit der Offenbarung des Absoluten, des Brahman oder des Ätman, und daß dieser Sinn verstanden wird. Auf dem Verstandenwerden liegt soviel Betonung, daß man nur annehmen kann: mit ihm gilt das Opfer fast schon als vollzogen. "Thought-activity as meditation, is here taking the place of an external worship in the form of sacrifices", sagt Dasgupta treffend (I, 35, sp). Sehr charakteristisch für die Krise des Opferkultes ist z.B. ein Text wie BÄ.Up 1,3: Das die zerstörende Macht der Dämonen bekämpfende, den alten Göttern dargebrachte Opfer verliert die aus dem Ritual als solchem resultierende Kraft und hat nur noch Sinn, wenn der Opfergesang durch den "Lebenshauch", den neuen upanishadischen Geist, d.h. wenn er in dessen Sinne gesungen wird, bzw. - nach Ch.Up 1,2 - überhaupt zu dessen Ehre.

Doch genügte es auf die Dauer nicht, daß dem alten Opferkult praktisch seine alte Basis entzogen war. In Verteidigung seiner selbst, seines eigentlichen Anliegens mußte der JN die Ausübung des alten Opferkultes unmittelbar in Frage stellen, wie es dann auch der weitere Verlauf der indischen Religionsgeschichte zeigt. Der spätere Vishnuismus, aber auch schon das klassische Sāṃkhya, der Buddhismus und der Jainismus haben die Tieropfer stets als grausam und zwecklos bekämpft. Der Kommentator Māthara zitiert

zu Īshvarakṛṣṇas Sāṃkhya-Kārikā 2 den ironischen Vers: "Wenn man den Himmel durch Opfer erreicht, bei welchen man Bäume fällt, Tiere tötet und blutigen Schmutz hervorruft, wodurch kommt man dann in die Hölle ?" (Glas//1/215) Der später in Bewegungen wie dem Tantrismus und den beiden neueren Richtungen des Hinduismus, dem Shivaismus und dem Vishnuismus, neu aufkommende Ritualismus bildet sich von vornherein innerhalb einer religiösen und philosophischen Gesamtstruktur, deren Mitte ein Erlösungsstreben im Geiste der Upanishaden bzw. des Buddhismus ist, wenn auch bemerkt werden muß, daß der Hinduismus in seiner volkstümlichen Gestalt gewisse blutige Opfer nicht aufgegeben hat.

Bei dem ins Einzelne gehenden Vergleich der beiden Verwandten soll auf das Bild des unerlösten Menschen zuerst eingegangen werden. Das hier in Abschnitt IV darzulegende Selbstverständnis des Unerlösten ist aber im Zusammenhang mit der erlösenden Erkenntnis und Praxis zu sehen, auf die in V und VI eingegangen wird. Der Inhalt von IV ist gewissermaßen die Kehrseite jenes Existenzverständnisses, das erst in V und VI seine eigentlich tragende und treibende Kraft an den Tag legt. Der Grund für die Sonderung dieser Sektion IV vom Folgenden ist, daß auf diese Weise der Rahmen abgesteckt wird, innerhalb dessen sich gnostisches Denken bewegt, und daß die innere, menschliche Spannung gezeigt wird, in der GN und JN leben, so daß das Wachsen ihrer Gedankengebäude in Auseinandersetzung mit dieser Spannung deutlicher zu Tage treten kann.

A. DAS SEIN IN DER WELT /2

Als ein antikosmischer Dualismus tritt der JN dem GN an die Seite, welches der folgende laufende Vergleich zeigen wird. Eine längere Strecke des Variierens findet sich erst in § 46ff. Auf jeden Fall gewinnen beide die breite gemeinsame Basis durch die Unterordnung der Frage nach Gott und Mensch unter den beherrschenden Aspekt des Zwiespaltes in Mensch und Welt und dem Leiden unter ihm.

1. Leiden

GN= Die Erfahrung des Leidens unter der Welt ist Ausgangspunkt /3
 gnostischen Denkens.

Wer hat mich in das Leid der Welt geworfen (GL 2:3/41/)
 Weh und Leid war mir
 im nichtigen Gewande (op.cit.3:48/123/)

Dieses Leiden beschreibt ein Text mit den Worten: "Des Todes Verderben", "Vergänglichkeit", d.h. Alter und Kraftminderung, sowie "Schmerzen und Gebrechen" (GR 1, §46/8/, GA-II). Dem Ich tritt die Welt wie eine fremde und feindliche Macht entgegen. Sie qualifiziert sich als tödlich, unentrinnbar, vereinsamend und ängstigend.

JN= Alle Systeme des JN stimmen darin überein, daß sie den Zustand des Menschen in der Welt als leidvoll betrachten. Häufig begegnet zur Charakterisierung dessen die Dreieitigkeit von Krankheit, Alter und Tod (z.B. Sv.Up 2:12). Der junge Gautama Buddha soll der Legende nach seinen ersten Anstoß zur Besinnung auf das wahre Wesen des Weltlebens durch die Begegnung mit dieser dreifachen Realität erhalten haben (A, Vol. I, 145f bei Olden//1/103). Wenn es zu keiner von diesen Mächten rettenden Erkenntnis kommt, "ist der Verlust groß", denn die Menschen "fahren in Leid dahin" (BÄ.Up 4, 4:14, G).

a. In der Welt des Todes.- GN= Einschätzung und Bewertung /5
 der Welt und des Daseins in ihr spiegeln sich in den Gedanken über ihre Entstehung und ihren Aufbau. Diese Gedanken sollen hier kurz so weit, als durch sie jene Einschätzung ermittelt werden kann, zum Ausdruck kommen. Die gnostische Weltbetrachtung präsentiert sich zunächst in zwei Arten. Einerseits kann die Entstehung dieser Welt auf ein gutes Prinzip zurückgeführt werden (§ 7f), andererseits auf ein böses (§ 9f). Hinzu kommt dann noch eine illusionistische Tendenz (§ 11f), die freilich im GN mehr

am Rande erscheint. Die beiden zuerst genannten Betrachtungsweisen bedingen eine Weltsicht, deren eine Art man als tragisch und deren andere man als dämonistisch bezeichnen kann. In allen Fällen ist das Ende der verhängnisvolle Zustand dieser unserer heutigen Welt, ihr Leiden. Diese Arten der Welterklärung stellen innerhalb ihres gemeinsamen Rahmens Standpunkte dar, zwischen denen es auch Übergangsformen und Abstufungen gibt, die sich in den mannigfachen Systemen niedergeschlagen haben. Auch das dämonistische Verständnis kann nicht des tragischen Zuges entbehren, wie auch das tragische Verständnis in dem Zustandekommen seines Bildes von Welt und Mensch nicht des dämonistischen Zuges entbehren kann. Mit den Leitbegriffen sollen lediglich die Nuancierungen des einen Grundtypus hervorgehoben werden. Alle Anschauungen gipfeln in der unausweichlichen, alles andere beherrschenden Konfrontation mit dem Tod. Die Bezeichnung dieser Grundeinstellung als Pessimismus ist jedoch unzureichend, weil GN nicht das Gegenteil von Optimismus ist, nicht nur von einer gewissen Weltstimmung ausgeht, sondern von einem allgemeingültigen Grundzug menschlicher Existenz, mit dem er sich auf seine Weise auseinandersetzt.

Was vom Menschen in seiner weltlichen Existenz erlitten wird, wird mit teils schwächerer teils stärkerer Betonung zugleich als das Leiden anderer Wesen erkannt. Basilides, z.B., bringt das zum Ausdruck, indem er sich die Worte des Apostel Paulus von Röm.8 zu eigen macht: "Und die Schöpfung selbst seufzt mit und liegt mit in Wehen..." (H 7,25:1).

JN= Menschen, die aus einer Krise der Opferwissenschaft zu /6 der neuen Erkenntnis gelangen, stellen ihre Kardinalfrage zunächst in der Sprache des Opfers: "Dieweil diese ganze Welt des Todes Speise ist, welches ist wohl die Gottheit, deren Speise der Tod ist?" (BÄ.Up 3,2:10,D)

In dieser Upanişad wird folgendes Gebet zitiert:

Aus dem Nichtseienden führe mich zum Seienden;

aus der Finsternis führe mich zum Licht;

aus dem Tode führe mich zur Unsterblichkeit. (op.cit.1,3:28,D)

Hatte sich doch eine frühere Epoche die Realität des Ewigen als Ausdehnung eines weltlich verstandenen Seins ins Jenseits vorgestellt. Demgegenüber bedeutet diese Suche nach Heil das Einschlagen eines neuen Weges, denn "diese Welt" ist "g a n z vom Tode gefesselt, g a n z vom Tode befallen" (op.cit.3,1:2f,D,sp), ja sie ist sogar so etwas wie der Gestalt gewordene Tod selbst, denn die Bezeichnung: "die Formen des Todes" kann geradezu wie ein Synonym für "diese Welt" verwendet werden (op.cit.4,3:7,G).

1. Tragische Sicht.- GN= Von einer großen Vision erzählt /7 der Offenbarungsempfänger in Cph 1: "Ich sehe eine unermeßliche Schau, alles ist Licht, heiter und froh, und ich liebe den Anblick" (v.4). An anderer Stelle fährt er fort: "Als ich aufblickte, sehe ich in meinem Nus (=νοῦς), daß das Licht aus unzähligen Kräften bestand und daß eine unbegrenzte Welt entstanden war..." (v.7, sp). Diese ist freilich noch nicht unsere heutige Welt. Die letztere ist das Produkt der Boulé Gottes, dessen eigentliches Wesen aber sonst sein Nus ist. Das heißt mit einer modernen Wendung gesprochen: diese unsere Welt ist das Produkt seines "unterschwellig" Wollens oder Wünschens (=βουλή), das den Logos, ein anderes, aber auch Gott angehörendes (männliches) Prinzip "annahm, die s c h ö n e W e l t sah und sie nachahmte", und durch die "Elemente (der Boulé) und durch die Erzeugung von Seelen" (v.8, sp), sowie durch das Hinzukommen eines weiteren, für die sieben Planeten oder das "Schicksal" verantwortlichen Prinzips aus Gott, nämlich

des "Demiurgen" oder Weltschöpfers (v.9), kommt es dann im Verlauf der weiteren Entwicklung zu unserer gegenwärtigen Welt. Aus deren "unteren Elementen" hatte sich der Logos allerdings schon vor ihrer Entstehung wieder zurückgezogen, so daß sie danach "reine Materie" geworden sind, aus der dann die außer = menschlichen Lebewesen entwickelt wurden (v.10-11).

In einem weiteren Stadium der Entwicklung wird dann aus dem obersten göttlichen Prinzip, dem "Sinn (= νοῦς) des Absoluten" (v.2), das Urbild des Menschen, die Vorstufe des heutigen Menschen geboren. "Er war überhaupt aus schön und trug des Vaters Bild. Wirklich liebte auch Gott seine eigene Gestalt und übergab ihm alle seine Geschöpfe" (v.12 sp). Dadurch ist nun aber auch die Basis geschaffen dafür, daß dieser Mensch durch sein Sich-einlassen mit der Welt des Demiurgen die Freiheit seines νοῦς, die Freiheit über sich selbst verliert.

In diesem Welt- und Menschenbild findet sich also zu = nächst ein positiver Ansatz, der in der Beziehung allen Welt = lebens zu einem heiteren und frohen Lichtprinzip zum Ausdruck gebracht wird. Das Bestimmende in diesem Bild wird aber die tragische Situation, die darin besteht, daß im Prozeß einer vorweltlichen, verhängnisvollen Verstrickung das werdende Leben bereits in der Wurzel seine Integrität verliert. Dies findet übrigens eine in ihrer Paradoxie knappe aber sehr präzise Formulierung in einem anderen System, nämlich in dem des "Evangeliums der Wahrheit": "Er ist es, der das All geschaffen hat, und das All war in ihm und das All mangelte seiner" (EV 19:7f, GA-II, sp). Das System von CpH 1 führt dann weiter aus, wie diese Situation von allen Wesen den Menschen am härtesten trifft, denn er ist "sterblich nach dem Körper, unsterblich nach dem wesenhaften Menschen, ... erleidet das Todesgeschick, da er dem Schicksal unterliegt, ... ist ein Sklave innerhalb der Harmonie geworden" (v.15).

Es ist wesentlich für das rechte Verständnis dieser Art tragischer Weltauffassung, ihren Unterschied zu erkennen von dem auf den ersten Blick ähnlich weltverneinend anmutenden Zug einer gewissen Philosophie, wie der des Heraklit, wie der in Platons Phaidros, im Gorgias (47, der Leib als Grab!) und im Neuplatonismus. Nach diesem Typ des Denkens wird der Mensch zwar von der Macht bzw. Ohnmacht des Leiblichen angefochten und versucht und, soweit er Stoff ist, auch im Tode überwunden, glaubt aber dank seiner geistigen Existenz sich in seinem Streben von der konkreten Gebundenheit an das alltäglich begegnende Leibliche, Ver = gängliche frei halten zu können und sich in geistiger Disziplin dem gesetzmäßigen Gang des kosmischen Rhythmus von Werden und Vergehen einordnen zu können. Dies ist also nicht das Einschlagen einer neuen Richtung, die in das Jenseits weist, sondern der Versuch des Rückzuges auf eine innere Provinz in Welt und Mensch, eines Rückzuges, der letztlich Welt und Menschsein nicht verneint, sondern sie beide im Licht einer geistigen, aber diesseitig mehr oder weniger erfüllbaren Bestimmung zu sehen versucht (Idealismus). Diese Art des Denkens fügt sich nicht der Struktur einer Erlösungsreligion ein, wie sie die Systeme des GN darstellen. Durch jene Verstrickung, durch jenen gleich im Anfang der Welt = entwicklung entstehenden Defekt bzw. "Fall" ist "die Nabelschnur, die bei Plato und Heraklit die verschiedenartigen, ja gegensätzlichen Welten verbindet, durchgeschnitten" (Foerster/1/107).

JN= Eine Schrift wie die T.Up kann durchaus mit dem /8 Lobpreis der Freude als dem für das Werden konstitutiven Prinzip argumentieren, und dennoch wird dies nur der Ausgangspunkt dafür, die tragische Verfehlung der Freude darzulegen. "Wie möchte einer aus- und einatmen", d.h. in dieser Welt leben, "wenn es in dem Raum", d.h. im Raum des absoluten Seienden, von dem alles herkommt, "keine Freude gäbe. Er bringt die Wonne" (2:7, AH). Aber von dieser Wonne erleben die Geschöpfe "nur einen Bruchteil" (BÄ.Up 4,3:32, G). Es wird eine Rechnung aufgestellt, nach der die höchsterreichbare menschliche Wonne nur etwa soviel wie ein Billionstel der Wonne des Absoluten bedeuten kann (T.Up 2:8, s. auch BÄ.Up 4,3:33). Wäre der Mensch "weise", so könnte er mehr an ihr teilhaben, aber durch seine "Furcht" vor dem Absoluten, Überweltlichen, "diesem Unsichtbaren, Unpersönlichen, Undefinierbaren, Nichtursächlichen" verliert er seine "Freiheit" (T.Up 2:7, AH) und versäumt durch sein auf diese Welt gerichtetes Wünschen das Glück eines "von Wünschen freien Veda-gelehrten" (op.cit.8).

ii. Dämonistische Sicht.- GN= Dem tragischen Typus gno=9 stischer Weltdeutung steht der andere gegenüber, der sich von ihm dadurch unterscheidet, daß das Verhängnis, die Dämonie, nicht erst in die im Ansatz gute Welt einzieht, sondern daß diese Dämonie bereits die Grundlage der Welt ist. Zwar kann sich auch hier das Motiv der Nachahmung einer urbildlichen Lichtwelt finden, aber der Anteil des Guten an dieser Welt erscheint so schwach, daß ihr eigentliches Wesen sowie der Anlaß und meist auch der Ort ihrer Entstehung "Finsternis" ist, obwohl sie nicht entstehen kann ohne die Indienstnahme von Kräften, die einer Lichtwelt an die Finsternis verloren gegangen sind und im Finstern zum hybriden Demiurgen werden können (z.B. GR 3/94/; 15:13 /338/). "In dem Glanz dieser Welt ist Mischung, (doch) der Glanz jener (Welt) ist Helligkeit, an der keine Trübung ist. Der Glanz dieser Welt ist nach dem Abbild jenes Glanzes gepflanzt, (aber) so wie kleine Muscheln und Steinchen gleich Perlen sind" (op.cit. 1 § 68/10, GA-II).

Sehr scharf ist diese Nuancierung der Weltdeutung bei Systemen wie dem des Manichäismus und besonders extrem bei Marcion ausgeprägt. Für ihn hat diese Welt der Finsternis und des Todes schlechthin nichts zu tun mit irgendeinem höheren Prinzip, von dem sie, wenn auch auf Umwegen und von ferne, etwas empfangen haben könnte. Damit geht er in seiner Konsequenz noch weiter als es die Systeme dieser Gattung sonst tun. Der Marcionismus bietet in diesem Punkt eine Besonderheit, auf die wir in § 30 eingehen werden.

JN= Nicht gering ist die Zahl der Zeugnisse, welche in /10 ihrem Weltbild von vornherein von dem Bösen, dem furcht- und grauenerregenden ausgehen und diesen Aspekt überall als den ersten und unmittelbarsten hervorheben. Zu diesen gehört die Ansicht der Jainas insofern, als nach ihr die Seelen von Grund auf, also schon in ihrer Basis mit dem bösen Prinzip infiziert sind. Damit ist es in der Basis gegeben, daß die wahre Natur der Seele sich auf dem natürlichen Wege nicht entfalten kann. Sie ist also nicht nur verhüllt, sondern von Grund auf entstellt (Glas//3/152f, 168ff, /1/297; Dasgupta I, 169ff).

In manchen Texten wird der Versuch gemacht, das Erhabene bzw. Attraktive in der Welt in seiner Nichtigkeit bloßzustellen. Der Liebesgenuß z.B. erscheint zwar als lustvoll, aber er begegnet ja nur der Geschlechtsnot. Das in ihm geweckte Gefühl ist

daher nur dem beim Kratzen eines juckenden Ausschlages ver = gleichbar (Tattv VII,6 bei Glas//4/39). Die drastische Art und Weise, das Grauenregende an der Welt zu demonstrieren, zeigt sich bei einigen shivaitischen Sekten wie den Kāpālī = kas, Kālamukhas und Mahāvratadhāras mit ihren abstoßenden Praktiken. Sie halten sich häufig auf Leichenverbrennungsstätten auf und tragen Menschenschädel (kapāla) zur Schau mit sich herum, aus denen sie auch trinken (Ders./1/276,/2/329).

iii. Illusionistische Sicht. - GN= Das unter ii Ausge = /11
führte kann an gewissen Stellen in die Rede von "Blendwerk", "Trug" und "Lug" und Ähnlichem übergehen. Die Welt wird dann nicht nur beschrieben als

- ...die Welt der Anstöße,
- die ganz voller Knoten und Siegel ist.
- ...ganz voller Feuer (d.h. Leidenschaft),

sondern dann kann es auch heißen:

- Sie ist ganz voll Blendwerk,
- ganz voll Trug und Lug (GL 3:2/77/).

Der Mensch gibt sich hinsichtlich der Welt einer "Täuschung" hin (J 16/62/; ApAd 77:20ff). Ja, sie ist sogar "durch Blend = werk geschaffen" (GL 2:16/59/), und man meint, daß "es sich ziemt, zu sagen, daß die Welt ein Hirngespinnst ist, ... Die Lebenden werden sterben. Wie leben sie doch in einer Illusion! Die Reichen wurden arm, und die Könige wurden gestürzt. Alles ändert sich. Die Welt ist eine Illusion..." (Rheg 48:14-30, GA-II).

Darin liegt freilich beschlossen, daß keiner sich selbst als leidend versteht, solange er der Illusion, der Täuschung unterliegt. Umso schmerzhafter kann aber das Erwachen zur wahren Weltsituation werden (GR 3/113f/). "Durch den Plan (oder: Gedanken) der Lügnerin", der Ruha, d.h. des Geistes dieser Welt, "werden sie in Leiden gebunden" (op.cit./88/, GA-II), denn so ist "das Innere der Lügnerin Ruha, die ganz voller Zauberwerk ist" (op.cit./80/, GA-II, vgl auch ExAn 137:7). In diesen Zusammenhang gehört auch die sehr häufig wiederkehrende Rede vom "Irrtum" (πλᾶν η). Beispiele finden sich in OJ XIII, 19.25 und XX, 28 (= Herakleon-Fragmente Nr. 22, 24, 47); Ir 15:2; CpH 1:19.28; Ath 37f, 44.- EV passim; EvPhil 53:24f; 84:5f; HA 96:30f; ExAn 135:10f, 136:27; LibThom 144:3; Eug 77:5ff.

JN= Die Sv.Up preist das numinose Ewige zunächst ganz /12 nach Art der unter i beschriebenen Frömmigkeit: "Die ganze Welt ist erfüllt von Elementen, die nur Teilchen von ihm sind" (4:10, G). Sie verherrlicht dieses Numinose als den Ursprung und Herrn aller Dinge (op.cit. 2:16-3:6). Doch er ist in ihnen verborgen: "Man wisse, daß die Natur nur Blendwerk (māyā) ist und der große Gott der Blender (māyin)" (op.cit. 4:10, G). In den jüngeren Upani = shaden, im Mbh und in den Purānas gewinnt dann die Māyā-Idee immer mehr an Bedeutung (Hacker 71/).

Es kommt dann aber zu einem entscheidenden Einschnitt in der Bedeutungsgeschichte dieses Begriffes, welche dazu führt, daß die Welt letztlich als unwirklich, als nur zum Schein existierend betrachtet wird. Was unter i die Schmerz verursachende Tragik, unter ii das Schrecken wie Abscheu erregende Dämonische und unter iii Zauberwerk und Verblendung war, ist mit dem genannten Bedeutungswandel eine verhängnisvolle Täuschung, eine Art Fata = morgana geworden, durch die ein schmerz- und furchterregendes Drama in Szene tritt, obgleich doch im Grunde eigentlich "alles leer ist". In diese Entwicklungsstufe der Weltsicht, wie sie im Bud = dhismus schon etwa um die Zeitwende herum und im Vedānta im 8. Jahrh.n.Chr. in Erscheinung tritt, ist der GN nach den uns bisher

bekannten Quellen trotz der auch bei ihm vorhandenen Ansätze zu einem Illusionismus nicht gekommen. Wohl operiert der GN hinsichtlich der Welt mit Begriffen wie "Illusion", "Betrug", usw. und ganz besonders mit dem des "Irrtums", aber er hat keine Theorie darüber entwickelt, daß die Welt - trotz ihrer Bedeutung als Leidensfaktor für das Ich - unwirklich, nicht existent sei. Mit diesem geistigen Schritt haben die Inder das Prinzip des "Dualismus" aufgegeben (vgl. die Definition in I). Doch ist dieser Illusionismus aus dem antikosmischen Dualismus entstanden und hat ihn geistesgeschichtlich zur Wurzel. Die Gründe für die Entwicklung dieses speziellen Phänomens aus der Geschichte des JN heraus liegen in dem besonders engen Verhältnis des letzteren zur Mystik (worauf in VI.40ff eingegangen wird).

b. Unentrinnbarkeit des Leidens. - Das beschriebene Welt- /13 und Menschenverständnis impliziert mit der Hervorhebung von Leiden und Tod besonders den Aspekt der Unentrinnbarkeit von beidem. Die unentrinnbare Unterwerfung des "Lebens" unter Geburt und Tod wird stets mit den Kategorien des Körpers beschrrieben, und die Erfahrung seiner Wirksamkeit ist die Erfahrung der Sünde.

1. Der Körper. - GN= Eingefügt in die Welt ist der /14 Mensch durch seinen Körper. Das bringt ein mandäischer Text drastisch zum Ausdruck, wenn er von "dem schmutzigen, stinkenden, verzehrenden, verderblichen Körper, dem reißenden Löwen, dem lodernnden, verderblichen Feuer, dem zerrinnenden, auseinanderfließenden (Körper)" spricht und in einem Atemzuge fortfährt: "dem Meere, das nicht ergründet, und dem Spalte, (der vom großen Grundwasser zur Oberfläche der Erde führt,) der nicht verstopft werden kann, dem Drachen, der die Welt umkreist, dessen Kraft niemand gewachsen ist" (GL 1:2/9/, L, auch 3:9/85/, GA-II). + Von den beiden Symbolen "Drache" und "Meer" ist zu sagen, daß sie in der gnostischen Mythologie immer wieder nicht nur auf den Körper sondern auch auf die Welt überhaupt bezogen worden sind, in der der Mensch versenkt und gefangen liegt, so daß sich eine "makrokosmisch-mikrokosmische Doppelbedeutung" ergibt (Jonas /1/I, 322 Anm 4).

JN= "Wenn dieser (innere) Mensch bei der Geburt in den/15 Körper eingeht, wird er mit den Übeln verquickt" (BÄ. Up 4, 3:8, G). Der Leib kann daher auch als "Mißgeburt" bezeichnet werden (op. cit. 4:13, G). Der Seher Prajapati sagt: "Sterblich ist nämlich dieser Körper, in der Macht des Todes" (Ch. Up 8, 12:1, G). So ist die Freude an der Welt untrennbar mit dem Leid verbunden: "Der Eingekörperte wird nämlich von Freud und Leid ergriffen. Solange er nämlich eingekörpert ist, gibt es keine Abwehr von Freud und Leid" (ibid.). "Wie ein Jochtier an den Wagen gespannt ist, also ist dieser Lebenshauch an den Körper gespannt" (op. cit. 8, 12:3, G). An anderer Stelle wird das höhere Ich mit einem "jungen Tier" verglichen, "und dieses hier [der Leib] ist seine Behausung... und die Nahrung ist der Strick, mit dem es angebunden ist" (BÄ. Up 2, 2:1, D).

Von einem den Makrokosmos und den Mikrokosmos umfassenden Geschehen spricht das Ma. Der Welt schöpfer verwandelt Unvergängliches in Vergängliches, indem er überall das Leibliche unter das Seelische mischt: "Die atomartigen Teile dieser sechs", d.h. des welt schöpferischen Denkorgans bzw. des daraus

+ vgl. ferner Cph 1:20

hervorgegangenen Ichbegriffs und der fünf Sinnesorgane, "die von unermeßlicher Kraft sind, mischte er unter die Atome der Welt = Seele und bildete so alle Wesen" (1:16, G mit Anm 475-479).

ii. Die Verfehlung der eigentlichen Natur oder die Sünde. - GN= Die Verstrickung des Menschen in die Welt auf dem Weg über den Körper ist gleichbedeutend mit der Verfehlung der eigentlichen Natur, mit dem gnostischen Sündenbegriff. "Sklaven sind wir, die völlig Sünden sind" (Ml. Qol 35/49ff/, GA-II). Über das, was die Mächte dieser Welt an Adam, dem "Haupt des Stammes" tun, sagen die Mandäer:

Sie brachten das Haupt des Stammes
und übten an ihm das Mysterium der Liebe und der Lust,
durch das alle Welten (Wesen) in Glut geraten.
Sie übten an ihm Verführung,
durch die alle Welten betört werden (GR 3/111/).

Die Glut, in die alle Wesen geraten, ist an anderer Stelle das Feuer, das sich über alle Welt ausbreitet "über alle Körper, Früchte, Trauben und Bäume, es fresse (seinen) Fraß in der Welt; wenn es (seinen) Fraß in der Welt gefressen hat, solles vergehen" (op.cit. 2:1/33/, GA-II). Es ist ein im GN mehrmals wiederkehrendes Bildwort für die in dieser Welt herrschenden Leidenschaften und ihren zerstörerischen Charakter, für "den Trieb und die Begierde nach dem Werden" (H 5,8:16; 6,17:4).

CpH 1 beschreibt den Zusammenhang von Leiden, Tod, Körper und Sünde. Bei "den Unverständigen, Schlechten und Bösen, den Neidischen, Ichsüchtigen, Mördern und Gottlosen" macht der Nus "dem Strafdämon Platz, der die Schärfe des Feuers dazu nimmt und ihn (den, der so handelt) fühlbar anspricht und ihn um so mehr zu den ungesetzlichen Handlungen antreibt, damit er mehr Strafe erhält; und er hat unaufhörliches Verlangen nach schrecklichen Begierden, kämpft immer in der Finsternis - diesen quält er und häuft auf ihn Feuer" (v.23). Was hier mit dem Bildwort vom Feuer gemeint ist, ist an anderer Stelle in derselben Schrift der $\epsilon\pi\alpha\lambda\epsilon\sigma$ oder die Liebe, mit Jonas gesprochen: "die allgewaltige Triebbindung des In-der-Welt-seins". Sie ist "die Ursache des Todes", denn sie richtet sich ja immer auf etwas Vergängliches. "Wer aber aus dem Irrtum (der Verführung) der Liebe (Eros) den Körper liebt, der bleibt in der Finsternis, umherirrend, fühlbar leidend, was des Todes ist." (CpH 1:18f)

JN= Das Wort Sünde (pāpa) begegnet in den Upanishaden /17 nicht häufig, umso mehr aber das mit ihm Gemeinte. Besonders an einer Stelle erklärt ein Beisatz direkt, was für den JN die Sünde bedeutet. Sie ist das Verhalten des Menschen, der "den Begierden erliegt" (BĀ.Up 4,3:33, G, vgl. 4,4:7, Kā.Up 4:2, 6:14). So zeigt auch der Zusammenhang, in dem die Mu.Up von den "Sünden" spricht, daß mit ihnen jene Entwicklung des Menschen gemeint ist, der er in der Ermangelung wahrer Erkenntnis und "Keuschheit" unterliegt (3,1:5, G), und in der BhG heißt es: "Das ist die Begierde, das ist die Wut, die aus dem Guṇa Rajas hervorgeht", d.h. aus der Leidenschaft, "die gefräßige, unheilvolle. Wisse, daß sie der Feind hier [auf Erden] ist" (II.137, RGA), der Feind, "dem schwer beizukommen ist, der 'Begierde' heißt" (43).

Am ausführlichsten behandeln die Buddhisten in Glied 3-10 ihrer zwölfgliedrigen Formel vom "Entstehen in Abhängigkeit" oder (mit Conze/2/44) von "der bedingten Miterzeugung" (paṭicca-samuppāda, Sanskrit: pratītyasamutpāda) das Wesen und den Werdegang der Begierde (MV 1,1:2; Beckh, II, 93ff):

(3) Am Anfang der leiblichen Existenz steht viññāna "Bewußtsein", d.h. "reines Bewußtwerden ohne jeden Inhalt verstanden". Jedoch "da das Bewußtsein von sich aus leer ist, funktioniert es nur in Abhängigkeit von anderem, z.B. von einem Auge und einer Farbe", usw.

(Olden//1/213ff mit Glas/s Nachwort 426f).

(4) Auf Grund dieses "Bewußtseins" entstehen zwei Kategorien von Daseinsfaktoren: zum einen die geistigen, als nāma (Name) bezeichneten und die körperlichen, als rūpa (Rumpf, Körper, aber auch: Farbe, Form) bezeichneten, den Embryo bildenden.

(5) Daraus entstehen saṃyātana, die "sechs Basen", nämlich die Organe des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens, Fühlens (d.h. des Leibes als Sitz der Tastempfindungen) und des Denkens (rezeptives Bewußtsein). Sie entwickeln sich am Embryo, sind aber noch nicht wirksam.

(6) Phassa oder die "Berührung" ist der durch den Kontakt mit der Außenwelt auf das neugeborene Wesen ausgeübte Reiz.

(7) Vedanā oder das "Empfinden" tritt als die Folge der Berührung mit der Außenwelt ein.

(8) Tanhā, der "Durst" oder das "Begehren", manifestiert sich vor allem im Erwachen des Geschlechtstriebes.

(9) Upādāna, der "Lebenshang", ist die Intensivierung des Begehrens.

(10) Durch dies alles kommt es zum bhava oder "Werden", zu der Potenz eines weltlichen Daseins.

H. Beckh sagt: "Man kann, in Anlehnung an biblische Bilder, jenes 'Ergreifen des Sinnlichen' (upādāna) den buddhistischen 'Apfelbiß' nennen. Und wirklich wird in lamaistischen bildlichen Darstellungen der Ursachenreihe (vgl. Waddell, Bud = dhism of Tibet, S. 108) upādāna als das Pflücken einer Frucht von einem Baume dargestellt" (II, 105f).

c. Einsamkeit und Furcht. - GN= Ausgeschlossen ist der Gedanke an die Bildung der Persönlichkeit innerhalb der Welt nach einem dem weltlichen Dasein entsprechenden Ideal. Dem entspricht die Erfahrung:

Ich bin ein einsamer Rebstock,

der in der Welt steht (GR 15:12/335/).

Dem Wollen und Begehren bleibt nicht der Rückzug auf die Ratio bzw. auf eine stoische Unerschütterlichkeit. Auf Grund seiner Welterfahrung fühlt der Mensch sich nicht nur einsam und kennt nicht nur die Angst, sondern auch die Furcht vor der Macht der Welt, die ihm von außen her (i) wie auch von innen her (ii) entsteht.

JN= Das innere Erleben, von dem ein Schöpfungsbericht der BÄ.Up redet, trägt die Züge einer allgemein menschlichen Grunderfahrung. Das erste Ich "blickte um sich und sah nichts anderes als sich selbst... Es fürchtete sich. Darum fürchtet sich einer, der allein ist" (1,4:1f, AH). Ein in den älteren Upanishaden häufig verwendetes Bild für das in der Welt umherschweifende Ich ist das eines "Schwanes" (z.B. Sv.Up 1:6, AH) oder auch das eines "Flamingo" (op.cit. 6:15, AH). Zwar kann es heißen, daß der "nach außen" in die Welt schweifende Schwan auf Grund seiner Herkunft aus dem Urgrund aller Wesen ja eigentlich "der ganzen Welt Herrscher" sei (op.cit. 3:18, D), doch wüßte das "nur wer an Herz und Sinn und Geist bereitet" wäre (op.cit. v.13). Als un-mittelbare Welterfahrung bleibt, was die Upanishad so ausdrückt: "Als einziger Flamingo wohnt er inmitten der Welt, als Feuer inmitten der Flut" (op.cit. 6:15, AH).

Auch der Seher Yājñavalkya führt aus: Solange der Mensch in der Körperwelt ist, bleibt er "der einsame Schwan", und "im Wasser", in der Flut der Welt (G 126 Anm 669 und 670), soll "er der einzige Schauende ohne Zweiten" werden (BÄ.Up 4,3:32, G), d.h., wie der vorangehende Text besagt, er wird "zwar erkennend"

sein und "erkennt doch nicht" (op.cit.v.30), denn bei diesem Schauen würde es sich um das Bewußtwerden eines Selbstes handeln, das nach weltlichem Maßstab keinen Inhalt hat. Bei dem, was ihm in der Welt widerfährt - sei es in einer wachend erlebten oder in einer erträumten Welt (op.cit.v.9f und 14) - wechseln sinnliche Freuden mit Schrecklichem (op.cit.v.10.13.20). "Und so wie ein Adler oder ein Greif, wenn er über uns im Raum umhergefliegen ist, ermüdet seine Flügel zusammenklappt und sich anschießt, im Nest unterzuschlupfen, also eilt dieser innere Mensch dem Zustande zu, wo er im Schlaf", d.h. im Tief = schlaf, "keinen Wunsch mehr hegt, keinen Traum mehr sieht" (op.cit.v.19).

i. Der Außenwelt gegenüber. - GN= Die Furcht, deren Anlaß von außen kommt, ist besonders die vor den sich ins Unendliche ausdehnenden Welträumen mit ihren das Leben bestimmen = den und beeinflussenden Gestirnen, jenen dämonischen Mächten, welche als Ausüßer des Weltgesetzes, des kosmischen Schicksals, der im Griechischen mit *εἰμαρπηνή* bezeichneten Macht gelten. Nicht nur die Staffelung der Welträume ins Unendliche, auch die unermeßliche, weltliche Zeitdauer läßt für Auge und Zeitgefühl keinen absoluten Punkt, keinen Halt wahrnehmen. "Sie sind die Erstreckung und damit die Macht des Fremden" (Jonas/1/I, 99). "Von jener Welt des Hag und der Mag bis zur Welt des Gaf und des Gafan sind hunderttausend Myriaden Meilen ohne Zahl und Rechnung... Wie weit sind doch die Grenzen dieser Welten der Finsternis und wie zahlreich diese Riesen!" (GR 5:1/139/). Die gnostische Weltsicht hebt hervor und unterstreicht, was in dieser Hinsicht allgemein-menschliche Erfahrung ist: das "Geworfensein" (Heidegger), das Gefühl einer schwindelerregenden Weite, die von jeglichem festen Orientierungspunkt auf unendliche Weise trennt; und daher bricht in dieser Weltsicht auch das mühsam über dieser Welt durch eine Gestirnsreligion errichtete, schützende System zusammen: "Denn sie (die Planeten), die Bösen, die Herren des Hauses, wissen, daß ich allein dastehe, und schmieden zum Bösen einen geheimen Plan gegen mich... Täglich, alltätlich suche ich ihnen zu entinnen, da ich allein in dieser Welt dastehe" (op.cit.11/265/). "Die Sieben (Planeten) drückten mich, und die Zwölf (Tierkreisbilder) wurden mir zur Verfolgung" (J 15/58/).

Ich stand zwischen ihnen (den Bösen),
wie ein Kind, das keinen Vater hat...
und wie eine Frucht, die keinen Pflieger hat (ML.Oxf I, 56, GA-II).

Als ich an meinem Ort stand,
ängstigte ich mich und ängstigte meine Seele (GR 15:9/323/).

JN= Die Verlassenheit und Furcht angesichts der von außen kommenden Not und Gefahr ist im JN vorwiegend die nahe Welt des Mikrokosmos, die dem Menschen zum Fallstrick wird. "Den nach außen gerichteten Begierden laufen die Toren nach und fallen in die geöffnete Schlinge des Todes" (Kä.Up 4:2, G). Die der Welt zugrunde liegende Macht erscheint als "ein großes Drohnis..., der gezückte Donnerkeil" (op.cit.6:2). Dieselbe Stelle, die vom Fürchten um des Alleinseins willen sprach (§ 19 Anfang), sagt auch: "Man fürchtet sich doch nur vor einem Zweiten" (BÄ.Up 1,4:2, AH). Die Erfahrung der Einsamkeit und die Konfrontation mit dem Anderen, Feindlichen gehören innerlich zusammen.

Der Mensch ist nicht frei vom "Wünschen", "den Übeln" und "der Furcht", sagt BÄ.Up 4,3:21. Doch besonders das letzte=

re Wort kehrt in den älteren Upanishaden häufig wieder zur Charakterisierung der Situation des Menschen in der Welt. Das erlöste Selbst wäre das "über Furcht Erhabene" (Ch.Up 8,8,3,G). Der Ort der Erlösung wäre dort, wo keine Furcht herrscht, weil es den Tod, das Alter, Hunger, Durst und Schmerz nicht mehr gibt, sagt Naciketas (Kā.Up 1:12,G), dort, wo "das rettende Ufer der Furchtlosigkeit" wäre (op.cit.2:11,G, s.auch M.Up 4:2,AH). Ja, indem in der Welt alles ängstlich bestrebt ist, seinem Seins = Prinzip nachzujagen, nimmt es seinen Gang aus Furcht vor dem, von dem alles Sein seinen Anfang genommen hat. "Aus Furcht vor ihm brennt das Feuer, aus Furcht vor ihm sengt die Sonne. Aus Furcht vor ihm macht Indra und der Wind und als fünfter der Tod seinen Gang" (Kā.Up 6:3,G, vgl T.Up 2:8).

Der Gott Mṛtyu (=Tod) oder auch Yama verheißt in der Erzählung über den Jüngling Naciketas diesem die Herrschaft über weite Lande und Nymphen von überirdischer Schönheit (Kā.Up 1ff und T.Br 3,11,8), aber unter der Bedingung: "Frage dem Sterben nicht weiter nach!" (Kā.Up 1:25,G) Der Todesgott ist zugleich Herr aller Weltlust, die an das Reich des Todes bindet. So bietet auch Māra (=Mṛtyu), der Versucher des Gautama und späteren Buddha, diesem das Königtum über das ganze Erdreich an, sowie auch seine, des Versuchers, Töchter "Begier", "Unruhe", "Verlangen", unter der Bedingung, vom Streben nach Erlösung abzulassen. Māra ist kein anderer als der verhüllte Tod (Olden//1/61 mit Anm 19 und p.89f). Nur für den sich der erlösenden Erkenntnis Auf = schließenden wird der Tod eine positive Funktion erhalten (V.6).

ii. Der Innenwelt gegenüber. - GN= Die Grenze zwischen /22
dem angefochtenen Ich und der Welt verläuft nun aber nicht einfach zwischen Außenwelt und Person. Sie geht auch nicht mitten durch die in der Welt aufweisbare, physisch und psychisch definierbare Person hindurch, etwa in der Weise, daß das Ich sich mit seiner Seele identifiziert und damit dem Körper gegenübertritt. Es ist der Abgrund des eigenen Ichs, des Ichs in seiner Totalität, des Ichs nach seiner seelischen und leiblichen Seite, es sind Seele und Leib in ihrer Ganzheit, die in sich selbst, in ihrem eigenen Dunkel die Mächte birgt, die wider sie, gegen das eigene Ich, aufstehen. Daher gibt es nicht nur die Angst vor dem von außen Kommenden, sondern auch die Angst vor dem, was aus dem eigenen Innern aufsteigt. Die Person gehört mit zur Welt, und wenn vom Leibe die Rede ist, ist die Leibseele mitgemeint. Mani bringt das zum Ausdruck, wenn er sagt: Die Söhne des Urmenschen "wurden infolge des Giftes der Finsternissöhne", d.h. durch das unserer Welt und Menschheit untrennbar beigemengte dämonische Wesen, "wie ein Mensch, der von einem wütenden Hund oder einer Schlange gebissen ist" (TbK 314:10ff, Ad).

Eine radikale Position wird in dieser Frage von den Marcioniten eingenommen. Sie sehen den Menschen schlechthin, in seiner Totalität als den Feind an: *Vetus homo*, "quem dicitis hostem" (Tecam V, 90).

JN= Daß die Grenze zwischen dem angefochtenen Ich und /23
der Welt nicht einfach zwischen Außenwelt und eigener Person verläuft, kommt schon darin zum Ausdruck, daß in den Texten die Furcht und das Wünschen einander zugeordnet werden (s. § 21). Auch Ausführungen wie die von Ch.Up 8,1:4ff und 7:1ff gehen vom Begriff des "Wünschens" aus und betonen mit Blick auf Alter, Tod, Schmerz, Hunger und Durst wie das "Wünschen" einem Erhabensein über die Furcht entgegenwirkt (8:3,G). Der Gedanke

eines Verderben bringenden Innern hat in Indien seine mannigfachen Ausprägungen erhalten. Die Einzelseele "ist von den Sinnesobjekten wie von einer großen Schlange gebissen" (M.Up 4:2, AH).

Doch während Systeme wie z.B. das der Jainas und anderer im Innern noch zwischen einem eingedungenen Bösen und einem ihm erlegenen, ganz vergeistigt aufgefaßten receptaculum unterscheiden, ist es wie im GN der Marcionismus so hier der Buddhismus, der eine radikale Konsequenz zieht, und zwar mit seiner Lehre von den Sankhāras (Sanskrit: saṃskāra). Damit wird der sich ständig wiederholende Prozeß des Sichgestaltens bezeichnet, dem alles werdende unterliegt und der als 2. Glied in der zwölfgliedrigen Formel überhaupt erst die Voraussetzung dafür abgibt, daß es zur Ausbildung einer leiblichen Existenz (Glied 3-10) kommen kann. Das "Bewußtwerden" der 3. Stufe, von der in § 17 schon die Rede war, ist also ein Bewußtwerden eines schon im Vorbe = wußten einsetzenden Gestaltungsprozesses. Dieser Prozeß wie auch die ihn treibende Kraft wird mit "sankhāra" bezeichnet (Olden/1/ Glas/s Nachwort 425f). Ja noch mehr: dasselbe Wort bedeutet nicht nur diesen Prozeß, sondern auch sein Ergebnis, nämlich die "bedingten Daseinsformen" (op.cit. 426). Der Buddhist trennt hier bewußt nicht zwischen Subjekt und Objekt. Hier fallen also Innen und Außen in eines zusammen. Es soll nicht mehr zwischen einem guten oder zumindest neutralen Innen und einem bösen Außen oder Von-außen unterschieden werden, um damit das Verderben alles werdenden in seiner Totalität auszusagen. Damit rückt der Buddhismus wiederum an die Seite des radikalen Marcionismus, der den alten Adam in jeder Hinsicht, in seiner Totalität zum Feind erklärt (§ 22).

2. Das leidende Selbst

GN= Wer ist es bei all diesen Zeugnissen eigentlich, der sich in/24 diesem Urteil über Welt und Mensch ausspricht? Es ist keiner, der außerhalb der Welt stehen könnte, um auf sie herabzublicken, sondern der, welcher ein Teil von ihr ist, der aber zugleich nicht wie die anderen Wesen letztlich nur erleidet, sondern dadurch zum anderen wird, daß sich in ihm die ganze Reihe menschlicher Reaktionsmöglichkeiten bekundet: vom stillen "Warum" bis zum Schreien nach Erlösung. Damit aber ist nun berührt, was man den "archimedischen Punkt" des GN nennen könnte. Er ist allen Gnostikern einschließlich der Marcioniten gemeinsam. Mit dem Ungenügen an sich selbst und an der Welt, ja mit ihrem Protest treten sie gleichsam aus sich heraus, stellen sich gewissermaßen dem natürlichen Selbst und der Welt entgegen, stellen das protestierende Ich über beide, wobei Marcion diesen Protest allerdings nicht dem eigenen Selbst-Kern, sondern dem der Erlösergestalt seiner Konzeption entnimmt. "Dieser Selbst-Kern ist aber letztlich nichts anderes als die mythisch-bildhafte Verobjektivierung des gnostischen Existenzverständnisses, eben des gnostischen Bewußtseins" (Schulz 332). Sein Wille ist der titanische Wille zur Übermenschlichkeit, nur daß seine Willensbildung der vitalistischen, machiavellistischen eines Nietzsches diametral entgegengesetzt ist. Sein Wille ist ein Wille zur Macht, aber nicht wie bei Nietzsche zur Entfaltung einer auf das Diesseits gerichteten Macht, die ja das Weltleiden nur vertiefen würde, sondern Macht zur Erlösung - und das heißt hier: Auflösung des empirischen Menschen und der empirischen Welt von innen her.

Unmittelbar bekundet sich das andere Selbst im Betroffensein des Gnostikers durch die Welt und in seiner Reaktion auf sie.

Wenn da im Innern ein Selbst erlebt wird, das sich in der Welt (24) so fremd, sogar in der eigenen Person fremd fühlt, dann ist es auch von beidem zu trennen.

Du warest nicht von hier,
und deine Wurzel war nicht von der Welt (GR 15:20/359/)
Wenn diese Welt Finsternis ist, dann muß der Ursprung dessen, dem dies ein Anstoß, eine Not ist, Licht sein. Die Weltmächte wispern daher:

Woher ist dieser fremde Mann,
dessen Rede (oder: Lehre) nicht der unseren Rede (oder:
Lehre) gleich ist? (Ml. Oxf I, 56, GA-II)

Wie steht es mit der Anerkennung eines entsprechenden Prinzips in der leidenden, außermenschlichen Welt? Die Anerkennung eines solchen ist in den einzelnen Richtungen des GN nicht einheitlich. Der Manichäismus z.B. erkennt allen Wesen, wenn auch in verschiedenem Ausmaß den Besitz dieses höheren Prinzips zu. CpH 1 beschränkt das höhere Ich auf den Menschen: "Der Mensch ist im Gegensatz zu allen Wesen auf der Erde zwiespältig: sterblich nach dem Körper, unsterblich nach dem wesenhaften Menschen" (1:15).

Welches ist die Redeweise, in der das gnostische Ich von sich selbst oder von seiner Art spricht? Der Mandäer kann im Blick auf das Jenseits z.B. von "dem Kreise meiner Eltern, die mich großzogen," sprechen (GR 15:9/322/). Für die Benennung und Beschreibung, ja auch für die Vorstellung, das Selbst betreffend, ist alles frei gegeben, wenn nur nicht ausgeschlossen wird, daß hiermit das unter der Welt leidende und nach Erlösung aus ihr strebende Wesen gemeint ist. Die aus dem Bereich der Sinne stammende Bildersprache ist ein allgemein-menschliches Gut. Da sich aber dieses gnostische Numinosum, wenn es überhaupt objektiviert wird, nur i m oder a m Menschen bemerkbar, nur i n oder a n der Welt erfahrbar machen kann und nicht mit der natürlichen Person und Welt als Ganzem in eins zu setzen ist, bietet sich der häufige Gebrauch eines an sich auf den unpersönlichen, außermenschlichen Bereich bezüglichen Vokabulars von selber an.

Wie über einen Stoff denkt man von ihm, wenn es z.B. "gesät" und "vermischt" wird (E 26,3:1; Al 5:22f, Haa). Auch dort, wo vom "Abgeschnittenwerden" die Rede ist, entsteht zuweilen dieser Eindruck (GL 2:4/42f/). - "Der leuchtende Strahl von oben sei vermischt, ein sehr kleiner Funken sei in die dunklen Wasser drunten fein vermenget, vereinigt zu einem Teig geworden, wie ein Geruch, der aus vielem Räucherwerk auf dem Feuer gemischt sei" (H 5,21:2). Hier ist der Gedanke an eine unpersönliche, physische Kraft nicht zu umgehen und ebenso wenig dort, wo es wie z.B. im Manichäismus um die "Kraft der Früchte" geht (K 178,5/Ad/). Aus dem Bereich des Persönlichen sind Worte gewählt, die wie von einer anima handeln, also wie von einem mit Wille und Gestalt begabten Wesen, das in einen menschlichen Leib "geworfen" und in ein Bekleidungsstück "eingewickelt" (GR 3/101/, GA-II), "getauscht" (J 16/62/) und "geblendet" (GL 2:16/59/ und Rhg 48:14-30), "versklavt" und "gezüchtigt" (H 5,7:7) werden kann und welches "weint" (op.cit. 10:2).

Als phänomenologisch relevant kristallisieren sich drei Typen des gnostischen Selbstes heraus. Die Annahme eines höheren Ichs im Menschen als Subjekt dieses Sichentgegenstellens (a) entspricht, auf das Große und Ganze gesehen, der tragischen Auffassung vom Weltleiden, während die Annahme eines vermischten Ichs (b) mehr der dämonistischen Auffassung entspricht. Beispiele wären im ersteren Fall CpH 1 und im letzteren der Manichäismus. Einen eigenständigen Typ in der Behandlung der Frage nach dem Selbst stellt der Marcionismus dar (c).

JN= Sowohl im GN wie beim JN kann die Teilhabe des Leidenden an/25 dem, was nicht Welt ist, entweder als Abstammung und zu erstrebender Rückkehr verstanden werden (im folgenden unter a & b) oder aber nur als zu erstrebendes Ziel (c). In BÄ.Up 2,3:1 ist die Position des ersteren der beiden Denktypen formuliert: "Das Brahman hat zwei Erscheinungsformen, eine körperhafte und eine körperlose, eine sterbliche und eine unsterbliche, eine stehende und eine gehende, eine seiende (sat) und eine jenseitige (tyam)" (AH). Wir gehen zunächst den Ausformungen dieser Denkart nach.

Seinen Sohn Shvetaketu belehrt Uddalaka Āruṇi. Es werden drei Wege beschritten, um von dem Subjekt des Leidens zu reden. Man könnte sie nach moderner Redeweise als den anthropologischen (1), psychologischen (2) und kosmologischen (3) Weg bezeichnen. Wenn im folgenden auf diese drei Wege kurz eingegangen wird, interessieren uns nicht die Details einer antiken Wissenschaft, die innerhalb des JN wie in anderen Weltanschauungen dem Wechsel der mannigfachen Systeme unterliegen, sondern die alle drei verbindende Grundstruktur des Denkens über das leidende Subjekt.

(1) Der Vater fordert den Sohn auf, fünfzehn Tage nichts zu essen. Nach dieser Zeit greift der Vater zu einem Mittel der Veranschaulichung: "Mein Lieber, wie von einem angeschürten großen Feuer nur eine einzige Kohle von der Größe eines Glühwürmchens übrig bleibt und es damit nicht mehr als nur diese verbrennen kann, also, mein Lieber, wird von deinen sechzehn Teilen", aus denen nach Āruṇi der Mensch besteht, "nur noch einer übrig sein" (Ch.Up 6,7:3; G). Nachdem Shvetaketu wieder gegessen hat und dadurch körperlich und geistig zu Kräften gekommen ist, belehrt ihn der Vater des weiteren: Wie man eine einzige übriggebliebene, winzige Kohle "durch Auflegen von dünnen Gräsern entflammen könnte und sie", die Kohle, "damit noch mehr als diese", nämlich als die Gräser, verbrennen könnte, also, mein Lieber, war von deinen sechzehn Teilen nur ein Teil übrig. Dieser wurde durch Auflegen von Speise entflammt" (op.cit.v.5f). Hier ist das auf seinen letzten Grund reduzierte Selbst wie die glühende Kohle ein sich in der Speisung durch den Körper verzehrendes.

(2) Der Vater nimmt Bezug auf den Zustand des Menschen, in welchem er als dem Einfluß der Körperwelt am relativ weitesten entfernt erscheint. "Wann da der Mensch schläft, wie der Ausdruck ist, dann ist er mit dem Seienden eins, mein Lieber. Er ist in sich selbst aufgegangen (svam apītaḥ)" (op.cit.6,8:1; G). Doch diese Aussage erfährt sogleich eine Einschränkung: "So wie der Vogel, der mit einer Schnur angebunden ist, nach allen Seiten fliegt und da er anderswo keinen Halt findet, sich der Fessel fügt, also auch, mein Lieber, fliegt der Denksinn nach allen Seiten", nämlich im Traum (op.cit.v.2; G, mit Anm 606), "und da er anderswo keinen Halt findet, so fügt er sich dem Lebenshauch, denn, mein Lieber, der Denksinn ist an den Lebenshauch", der ihn während des Lebens festhält, "gebunden" (op.cit.6,8:2). Die Spekulation über den Schlafzustand wird später noch weiter ausgebaut. Nach ihr macht der innere Mensch im Schlaf zu einem "Aufstieg in das Gebiet des Jenseits... den Ansatz" (BÄ.Up 4,3:9; G). Als der einsame Schwan kann er sich gelegentlich über das vom Lebenshauch behütete, "untenbleibende Nest" erheben, muß aber immer wieder dorthin zurückkehren (op.cit.v.11f). Sein Streben gilt dem Zustand, in dem er "im Schlaf keinen Wunsch mehr hegt, keinen Traum mehr sieht" (op.cit.4,3:19), nämlich dem Tiefschlaf (G Anm 661).

(3) In Ch.Up 6,8:1 verwendet Āruṇi einen Begriff, den er auch in seiner kosmologischen Spekulation verwendet, den Begriff des

"Seienden". Wie es zu seiner Verwendung kommt, zeigt die Ein = (25) führung in die von Āruṇi angewandte Logik. Hier kündigt sich das später in vielen Systemen wiederkehrende Interesse an der Ableitung der Vielheit aus dem Einen an, ein Interesse, dessen Grund eine spätere Upanishad andeutet: "Nur mit dem Denken läßt sich dies Wort erfassen: 'es gibt in ihm'", dem allem zugrunde liegenden Einen, "keine Verschiedenheit". Von Tod zu Tod gerät der, der in ihm eine Verschiedenheit zu sehen glaubt" (Kā.Up 4:11, G). Als Āruṇi befragt wird, welcher Art denn die Methode seiner Schlußfolgerungen sei, antwortet er: "Der Art, mein Lieber, wie man durch einen einzigen Tonklumpen alles, was aus Ton gemacht ist, begreifen würde. Ein Sich-klammern an Worte ist die Umwandlung, ein bloßer Begriff. In Wahrheit ist es nur Ton" (Ch.Up 6,1:4, G). Das heißt: er ist bestrebt, alle Einzelbegriffe im Allgemeinbegriff zu fassen. Der Topf z.B. sei nur ein anderes Wort, in Wahrheit bliebe der Ton. Auf diesem Wege des Absehens von allem Konkreten, Besonderen gelangt er zu der allgemeinsten, alles umfassenden Wesensbestimmung, dem reinen Sein und setzt es an den Anfang seiner Kosmologie: "'S e i e n d' war im Anfang diese Welt, mein Lieber, ein Einziges ohne Zweites" (op.cit. 2:1ff, G). In Ch.Up 6 folgt dann ab 8:6 eine Reihe von Beispielen, welche von der aus dem Seienden entstandenen Welt und dem in sie eingesunkenen und in ihr verborgenen, höheren Sein reden. Sie gipfeln immer wieder in dem Satz: "Was dieses feine Ding", nämlich das Seiende, "ist, derartig ist die ganze Welt, das ist das Reale, das ist der Ātman", die Weltseele oder das Weltself; tat tvam asi - "das bist du, Shvetaketu."

Mit dieser, den Beispielen (1)-(3) gemeinsamen Grundkonzeption haben die nicht-buddhistischen Systeme des JN die Ausgangsbasis ihres Denkens über das Selbst - wie immer auch im einzelnen die Ausprägung der Vorstellung im Wandel der späteren Zeit erfolgen mag. Jenes Seiende ist das Numinosum, weil es das unvergänglich Eine in der vergänglichen Vielheit ist.

Es bleibt in jeder Form
Gold, was aus Gold besteht.
Nichts Göttliches in dem,
was aus ihm ward, vergeht.

(Aparokṣhānubhūti, dem Shankara zugeschriebenes Lehrgedicht, 51, in: Spiel 127)

Diese Systeme sind auch meist geneigt, allen Wesen, auch den außermenschlichen, auf diese oder jene Weise das höhere Sein = prinzip als ihnen innewohnend zuzuerkennen (Olden//2/61f; Glas//5/62), wenngleich das auch nicht ausschließlich so der Fall ist. Ch.Up 5,10, wo vom Einschlagen der beiden möglichen Wege, nämlich dem der Erkenntnis und dem der weitergehenden Verstrickung in die Körperwelt die Rede ist, werden noch Wesen erwähnt, die einen dritten Platz einnehmen, von dem es weder eine Bewegung in der einen noch in der anderen Richtung gibt (Ch.Up 5,10:8, G). Eine ähnliche Annahme verbindet sich wohl mit der Vorstellung von den Nigodas nach dem System der Jainas. (Die Nigodas sind sinnlich nicht wahrnehmbare kleine Tiere, die in gewisser Hinsicht den Pflanzen gleichen, Glas//3/191, 234)

Nach dem älteren Buddhismus sind Pflanzen, Feuer, Erde, Berge, Wasser und Wind vom Ringen um die Erlösung ausgenommen (Glas//4/8:30ff). Jedoch im Avatamsaka-Sūtra des späteren Mahāyāna, d.h. bei ostasiatischen Vertretern dieser Richtung wie z.B. in der Shingon-Lehre wird allen Wesen des Alls das Schmachten nach Erlösung als ihnen innewohnend zuerkannt (Yamakami Sogen, 291f; Smidt, 201).

Die mannigfaltigen Arten, sich über das leidende Subjekt auszudrücken, entsprechen ganz der Art und Weise, in der dies auch im GN geschieht. Wie von einem Stoff, nämlich von einem winzigen Kohlenfeuer, spricht die unter (1) zitierte Belehrung. Vom gefangenen Vogel und einem einsamen Schwan, also mit Bezugnahme auf den Bios spricht die unter (2) gebrachte Belehrung. Der unter (3) genannte Ātman schillert in einem Spektrum von Bedeutungen, die vom Lebenshauch über die Seele bis hin zum abstrakten, reinen Seinsprinzip reichen.

a. Das höhere Selbst. - GN= Da das Ich, das sich der Welt /26 entgegenstellt, in der gnostischen Literatur uneinheitlich bezeichnet wird, gilt es von Fall zu Fall die notwendige Unterscheidung der anthropologischen Kategorien durchzuführen. Die nishintā (Seele) oder der mānā (=ebenfalls: Seele, eigentlich "Behälter", "Gefäß", Rud//2/I, 26 Anm 4)* ist jenes eigenartige gnostische Ich im Mandäischen. Hinsichtlich des letzteren ist festzustellen, daß diese Benennung das Ich nicht nur als den Inhalt des "Gefäßes" meinen könnte (L p. 65 Anm 1), sondern das Wort könnte auch auf das Ich als einen Behälter, eine Form reflektieren. Deutlich ist andererseits das Verständnis des Ichs als eines Inhaltes, wenn bei Simon Magus von Ennoia Überwechseln von Körper zu Körper "wie von Gefäß zu Gefäß" gesprochen wird (Ir 23:2).

Von den genannten beiden Ausdrücken ist im Mandäischen die rūhā (=Geist) zu unterscheiden, die das Leben und die Natur des Körpers ausmacht, die Leibseele. Hinzukommt der mit rūhā zusammengehörige pagrā (=Körper), so daß die mandäische Psychologie - wie auch häufig die übrige gnostische - drei = teilig ist (Rud//2/I, 165f).

Im Griechisch sprechenden GN wird das höhere Ich meist mit πνεῦμα (=Geist), zuweilen mit νοῦς (=Sinn), λόγος (=Wort; Vernunft) und auch mit σπινθήρ (=Punkte) wiedergegeben. Die Leibseele bezeichnet man mit ψυχή (=Seele, eigentlich "Leben"), während für den Körper σάρξ (=Fleisch) bzw. σῶμα verwendet wird. In Beziehung zu letzterem steht auch die ὕλη (=Materie). Es findet sich aber auch die Bezeichnung des gnostischen Selbstes mit ψυχή wie z.B. im Naassener-Psalms (H 5, 10:2ff).

Diese Beispiele mögen hier genügen. Es kommen koptische, persische, türkische Termini und noch andere hinzu.

JN= Nach den meisten brahmanischen Systemen verhält sich /27 der Körper zum höheren Ich wie ein Kleid. Es findet sich aber auch die Vorstellung, daß der All-Gott "Behälter des Alls" ist (BhG 11:18, 9:6, RGa), welches an ihm hängt wie eine Perlenkette (op.cit. 7:7), zugleich aber auch aus ihm quellend von ihm gehalten ist (op.cit. 9:4f). Während das Nyaya- und Vaisheshika System nur den einen sichtbaren Körper als mit dem höheren Ich verbunden sieht, nehmen andere Richtungen außer dem aus den Stoffen der groben Elemente gebildeten Leibe noch einen oder mehrere andere an. Diese bestehen aus feinem Stoff und bilden eine Art Bindeglied zwischen dem geistigen Ich und dem kompakten irdischen Körper (Glas//1/392f). Man vgl. die Stellung des psychischen Prinzips zwischen dem pneumatischen und hylichen Prinzip in manchen Systemen des GN!

Die sonst häufigsten, wenn auch nicht einzigen, aus der vedischen Tradition erwachsenden Ausdrücke für das höhere Ich wie auch meist für seine überweltliche Basis sind: prāna, ātman, brahman, die auf mannigfache Weise übersetzt werden ("Lebenshauch", "Lebensgeist", "Seele", "Geist", "Selbst", usw.) sowie auch puruṣa (das heißt "Mensch", "Mann").

+ Es gibt auch die Annahme, das Wort könnte (als Lehnwort) etwas zu tun haben mit der arischen Wurzel man - "denken" (bzw. manas, manah, 'mind'), Rud//3/80, Anm 1.

b. Das vermischte Selbst.- GN= "Da brachten sie lebendes /28 Wasser und schütteten es in das trübe Wasser; sie brachten leuchtendes Licht und warfen es in die düstere Finsternis" (J 13/51/).

Vermischt bin ich und Wehklagen sehe ich... (Mir, Fragment M 7, v. 3, ed. zuerst bei Reitzenstein/1/ 58, 2/3)

Nach Al ist die Ansicht der Manichäer folgende: "Wie nämlich in einem schlechten Gefäß der Inhalt des öfteren Veränderungen erleidet, so hat auch die Seele in der Hyle solches erlitten und hat entgegen ihrer tatsächlichen Natur Verschlechterung erfahren zur Teilnahme am Bösen" (6:3ff). Was dem höheren Ich hier entspricht, ist eine Art Licht-Fluidum, das wohl als präexistent gilt, das aber nicht mehr als fest umrissene Größe innerhalb der in dieser Welt existierenden Person abgegrenzt werden kann. Entsprechend stellt sich der ganze Kosmos dar. Das Licht ist mit der Hyle, der "ungeordneten Bewegung in jedem der seienden Wesen" (op. cit. 5:8f), vermischt worden. Sonne, Mond und Sterne (mit Ausnahme der Planeten) haben eine Mischung zugunsten des Lichtes. Pflanzen und Tiere dagegen haben eine Mischung zugunsten der Hyle. Die für das Licht günstigste Mischung hat der Mensch. Diese ganze Vorstellungsserie setzt eine Art Allbeseelung durch das "Licht" voraus, denn sie muß mehr oder weniger in allem "Licht"-Substanz annehmen. Da nicht nur das Licht - jetzt im unübertragenen, physischen Sinne gemeint -, sondern auch der Luft, hauch, der Wind, das Wasser und das Feuer eine Mischung der Finsternis mit dem guten Prinzip darstellen, wird das letztere bereits durch die grundlegenden Lebensfunktionen der Finger, der Zähne, usw. beeinträchtigt (Chv III, C). "Wenn jemand auf dem Boden geht, so verletzt er die Erde (gemeint ist: das in ihr vermischte "Licht"); wer die Hand bewegt, verletzt die Luft, denn diese ist die Seele der Menschen, Tiere, usw..." (Hg X). So wird diese Vorstellung Teil der Lehre von der Unentrinnbarkeit der Sünde, weil auf diese Weise der Vollzug des Lebens mit dem Sündigen praktisch identisch wird.

JN= Den Gedanken einer Vermischung von Substanzen legen /29 bereits einige upanishadische Stellen nahe. Wie ein Baum in allen seinen Teilen mit Lebenskraft oder Saft "vollgesogen" ist (Ch. Up 6, 11, G), wie ein Wasser das Salz ganz in sich auflöst (op. cit. 13), so hat diese Welt das höhere Prinzip in sich aufgenommen. Nach den Jainas hat sich die höhere Seelensubstanz mit der Körperwelt so eng verbunden wie die Glut mit der glühenden Eisenkugel (Glas/1/392). Es besteht daher genau wie im Manichäismus die Gefahr, in allem was gebissen, geschluckt, getreten, ja überhaupt angetastet werden kann, dieses höhere Prinzip zu verletzen.

Eine besonders interessante Stellung nehmen die Denker des jüngeren Sāṃkhya ein: Die Verbindung des geistigen Prinzips, des Puruṣas, der für sich alleine genommen nur das reine Licht des Bewußtseins ist, mit der Körperwelt gleicht der von Mond und Wasser, wenn sich nämlich der Mond in den Wogen des Wassers spiegelt. Das leidende Subjekt ist hier also das bloße Spiegelbild des überweltlichen Numinosum in der Natur dieser Welt (Oliden/2/217). Damit dürfte wohl die faszinierendste Art gefunden sein, das Wesen dieses Prinzips als eines Vermischten, aber dennoch Unausgedehnten in einem anschaulichen Bild zu fassen. Die gleiche Aussage kann auch in der Weise gemacht werden, daß der Puruṣa als der verstanden wird, in dem sich wie in einem entweder glasklaren oder gar unsichtbaren Spiegel das Bild oder

der Widerschein der Welt fängt. Der leuchtende, aber selbst farblose Kristall erscheint als rot, wenn eine rote Hibiskusblüte hinter ihm steht (Kü.P 457, vgl. Sā.S 2,35).

c. Das Selbst als weltliche Seele bzw. als Konglomerat weltlicher Daseinsfaktoren. - GN= Die Vermischungsidee stellt /30 bereits eine gewisse Disintegration der Vorstellung vom höheren Ich dar. Geht man noch einen Schritt weiter, dann gelangt man zu der extremen Position des Marcion. Der Ausgangspunkt der gnostischen Gedanken über das eigentliche Selbst war, daß sich der Gnostiker nicht nur der Welt um ihn herum, sondern auch dem eigenen Ich als einem Teil dieser Welt entgegenstellt. Die Frage, die ein Marcionit im Blick auf die unter a und b beschriebenen "Selbst"-Vorstellungen aufwerfen könnte, würde etwa so lauten: Kann von einem mehr oder weniger abgrenzbaren höheren Selbst der sprechen, der in sich selbst seinen Feind erblickt (s. § 22 Ende)? Hätte ein Mensch mit jenem höheren Selbst noch etwas gemeinsam mit jenem von der Schlange gebissenen oder von der Tollwut befallenen Urmenschen (ibid)? Es scheint, daß die Gnostiker, die von jenem eigenartigen Selbst in sich sprechen, dies nicht tun können, ohne etwas von der Härte und dem Radikalismus jener Sätze über den Feind und das Gift im eigenen Ich wegzunehmen.

Die Marcioniten haben die radikale Konsequenz gezogen, daß es ein solches Selbst, eine wie auch immer zu denkende göttliche Substanz an keiner Stelle auf der Seite des Menschen, in keinem Wesen dieser Welt gibt. Wohl weiß der Marcionit von den Seelen zu reden, die zum Gegenstand der Bemühung um die Erlösung werden, aber sie stammen ihrer Entstehung und ihrem Wesen nach "aus dem ganzen Gebiet ihres Gottes", des Welterschöpfers, der vom weltfremden, wahren Gott grundverschieden ist (E & Bā, 147, Z. 14f). Es ist ein anderes, wenn gefragt wird, wie der Marcionismus im Unterschied zu den übrigen Richtungen zu dieser radikalen Einstellung bewegt worden ist. Dabei haben geschichtliche Zusammenhänge gewiß auch eine bedeutende Rolle gespielt. (Marcions Beeinflussung durch die Paulinische Theologie!) Hier geht es jedoch um die Frage, wie sich diese Einstellung zu dem gnostischen Ansatz verhält. Darauf ist zu antworten, daß Marcions Weltbetrachtung (§9) wie auch die Art seiner Heilserwartung (V. 117ff) aus dem gnostischen Ansatz erwachsen, ja sogar eine besonders radikale Form desselben darstellen.

Es erscheint daher keineswegs gerechtfertigt, gerade wegen dieser, eine gnostische Linie radikal durchziehenden Konsequenz die Zugehörigkeit des Marcionismus zur weiteren Familie des GN zu bestreiten, wie dies Harnack tut (196f). Er nennt (p. 197 Anm.) manche gnostischen Charakteristika allgemein, die nach dem heutigen Stand der Forschung nur auf einen Teil des GN zutreffen (nämlich 3,5-7; Zum Inhalt seiner Vergleichspunkte 1,2,4 s. V. 119f). Wenn der Marcionismus in phänomenologischer Sicht als eine besondere Entwicklung des GN betrachtet wird, bedeutet das auf der anderen Seite nicht, daß dann die Annahme eines höheren oder vermischten höheren Ichs als gnostisches Charakteristikum ausscheidet. Wo auch immer ein solches Selbst vorgestellt wird, da ist es auch ein Charakteristikum, weil es ja nicht *irgend* ein Selbst ist, sondern eben das typisch gnostische, das nur auf dem gnostischen Hintergrund richtig verstanden und ausgelegt wird.

JN= In diesen Zusammenhang gehört die buddhistische pud= /31 gala-nāirātmya-Lehre, welche besagt, daß die Vorstellung "dieses

mein Selbst (attā, Sanskrit: ātman) ist dauerns, beharrnd, ewig, (31) unwandelbar..." abzulehnen ist (M Nr.2, Vol. I, p.8). Bereits in § 23 wurde bemerkt, daß der Buddhismus letztlich nicht zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt, zwischen Innen und Außen unterscheidet. Sein Denken hat es hinsichtlich der Welt mit einer Kette von gesetzmäßig einander folgenden, dinglich verstandenen Elementen eines Bewußtseinsstromes zu tun, mag es sich nun um Stoffe, Gestalten, Töne, um Sehvermögen, Denkfähigkeit, Nichtwissen, Glauben, Werden oder noch andere Zustände und Vorgänge handeln. Das Ich und die von ihm erlebte Welt der Erscheinungen sind eine Einheit, und zwar keine beharrnde, sondern eine sich fortwährend wandelnde. Sie entsteht durch das Zusammenwirken von aufspringenden und wieder dahinschwindenden Daseinsfaktoren (dhamma, Sanskrit: dharma), welche sich unter fünf Gruppen (khandha, Sanskrit: skandha) klassifizieren lassen: (1) als Körperliches, d.h. Organe und Daten sinnlicher Wahrnehmung, (2) als Empfindungen, nämlich angenehme, unangenehme und neutrale, (3) als Vorstellungen, d.h. die Unterscheidungsfähigkeit und das Unterschiedene, (4) als Kräfte, d.h. Triebe des Leibes und der Seele, Kräfte des Geistes, sowie das, was diese alle hervorbringen, und (5) Bewußtsein; in Sanskrit: rūpa, vedanā, saṃjñā, saṃskāra, vijñāna (Glas//2/223ff; Olden//1/424ff). Das Einzelwesen ist also nur ein Strom von kurzfristig existierenden, kooperierenden Daseinsfaktoren.

Was soll diese Seinslehre? Sie soll das rechte Verständnis der Erlösung vorbereiten. Denn der Buddha sagte, indem er ein Kügelchen Kuhmist in die Hand nahm: "Wenn es auch nur soviel Teilhaben an einer Selbsthaftigkeit gäbe, die unvergänglich, beständig, ewig, unveränderlich wäre und nicht dem Gesetz des Wechsels unterläge, so würde die Führung eines heiligen Wandels zum Zweck der Vernichtung des Leidens nicht möglich sein..." (S 22, 96, 14, Vol. III, 144 bei Olden//1/in Glas/s Nachwort 428). Für die Buddhisten besteht also schon beim Gedanken an ein höheres Selbst im Menschen die Gefahr eines in Analogie zum körperlichen Selbst stehenden und daher "selbstischen" Denkens. (s. weitere Belege in Ak 9, p.230 und die von L. de La Vallée Poussin in den Anmerkungen angeführten Stellen. Auch Th. Stcherbatsky //2/823ff, 951)

Der Gedanke der BhG, daß das Selbst zwar beim Unerlösten des Selbstes Feind, aber beim Erlösten des Selbstes Freund sein könne (BhG 6:5f), ist für den Buddhisten nicht vollziehbar. Freilich konnte auch schon der ältere Buddhismus dieses Denken nicht immer festhalten und hat dann doch zuweilen von der individuellen, statischen Seele gesprochen (Dī Nr.23). Die hiermit gemeinten Geschichten, in denen sich eine Vorstellung dieser Art findet, sind aber ursprünglich nicht buddhistisch, sondern von den Jainas übernommen (Glas//4/12 Anm 1).

Die Lehre Yājñavalkyas in BĀ.Up 4,3 und 4 ist mit der der Buddhisten insoweit verwandt, als der Zustand des Leidens für ihn eng verbunden ist mit dem Gedanken an ein Selbst und ein Selbstbewußtsein. Der Zustand der Unerlöstheit besteht gerade darin, daß einer sich als ein gesondertes Selbst versteht. Im Absoluten, in dem die Welt auslöschenden Tod "gibt es kein Selbstbewußtsein", und der erlöste Ātman wird bei ihm immer mit dem absoluten, ungeteilten Ātman gleichgesetzt (4,4:1ff, besonders v.5 und 5:13ff, s. auch Glas//1/40). Der Unterschied des Buddhismus von dieser Lehre besteht hinsichtlich des Selbst darin, daß er es dann für konsequenter hält, nicht vom Ātman oder irgendeinem höheren Selbst innerhalb der Welt zu reden, da ja der Begriff den Gedanken an etwas Gesondertes, Beharrendes und damit an etwas Getrenntes, an diese Welt Erinnerndes anregt.

In der Ablehnung einer höheren Natur innerhalb von Mensch und Welt zeigt sich erneut die Wesensverwandtschaft dieser Art des JN mit dem Marcionismus. Freilich reden die Marcioniten von einer Seele, aber sie stellt keine höhere Natur dar, sondern gehört - jedenfalls im Zustand der Unerlöstheit - ganz auf die Seite, welcher bei den Buddhisten die Gesamtheit der sich gegenseitig bedingenden, weltimmanenten Daseinsformen entspricht.

3. Dualismus und Gottesfrage

/32

Die Welterfahrung (§ 3 ff) und das damit verbundene Selbstverständnis (§ 24 ff) führen zu jenem charakteristischen anti-kosmischen Dualismus, der wie jedes Selbst- und Weltverständnis die Fragen nach dem letzten Sinn, nach der unbedingten Autorität und nach dem heilen Leben oder mit einem Wort: die Frage nach Gott impliziert.

a. Die Gottesvorstellung.- Es ist nicht zufällig, daß erst/33 jetzt von der Gottesvorstellung die Rede sein soll, denn diese Vorstellung steht nicht nur wie jede andere zu dem entsprechenden Welt- und Selbstverständnis im Verhältnis, sondern lehnt sich sowohl im GN als auch im JN in ganz besondrer Weise an dieses Verständnis an. Die Vorstellung von Gott läßt sich am besten unter die beiden Begriffe "Abbild" (i) und "negative Theologie" (ii) bringen.

i. Abbild.- GN= "Gott" ist entweder das Abbild der Welt/34 bzw der Weltmenschen oder er ist das Abbild jenes höheren Ichs im Gnostiker, jenes höheren Lichtprinzips, zuweilen dem Wort nach, immer aber der Sache nach. Bezeichnend dafür ist es auch, daß die Problemstellung im GN nicht von der Alternative: Monotheismus oder Ditheismus bzw Polytheismus bestimmt ist, sondern von der Frage: Selbst-Welt-Harmonie oder Selbst-Welt-Antagonismus. Von dieser oder jener Form des Theismus kann dann auch die Rede sein, aber Gott, Mensch und Welt werden, bald einzeln bald zusammen, den gnostischen Prinzipien von Leben und Tod, von Licht und Finsternis untergeordnet. Wenn der Manichäer Faustus im Gespräch mit Augustinus auf den Monotheismus Wert legt, dann nur, weil er Gott mit der Lichtwelt gleichsetzt, die wiederum ein Abbild der vom gnostischen Ich gesetzten Werte und Erwartungen darstellt (AucF XXI, 1, p. 568f). Die Dichter des 2. Buches des GL erinnern sich am Beginn einer jeden der 28 Dichtungen an ihre Zugehörigkeit zum "Großen Leben":

Ein Mana bin ich des Großen Lebens,

ein Mana bin ich des Gewaltigen Lebens (GA-II)

Das in diesem Vers zum Ausdruck Gebrachte ist gnostisches Allgemeingut und gilt auch für Marcion, allerdings mit der Einschränkung, daß eine solche Aussage bei ihm streng auf das Kapitel Erlösung bezogen ist. Er übernimmt z.B. Eph 4:6 mit dem Zusatz ἡμῖν. Der wahre Gott ist πατήρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ἡμῖν, d.h. in "uns", den Marcioniten (Har-nack, Beilage p. 154). Durch diese Hinzufügung werden πάντων und πᾶσιν dieser hellenistischen, ursprünglich kosmologisch, dann im Eph ekklesiologisch verstandenen Formel (s. Bult//1/p. 74) zum πάντες der marcionitischen Gläubigen.

Daß Gott im GN seinem Wesen nach ein Abbild ist, sagt ein mandäischer Text direkt (GR 5:2(173), GA-II und L). In diesem Text ist es einerseits "das ganze Götzentum (alahuta) des Hauses (der Welt)", "alle Herren (Planeten ?) dieser Welt", die zu ihrem Gott sagen: "Du bist unser Abbild, und wir sind dein Ab-

bild." Eine in den gnostischen Systemen häufig wiederkehrende Figur ist daher die des Demiurgen, des für den Bestand und die Art dieser Welt verantwortlichen Schöpfergottes, der häufig eine gefallene oder sich vom Licht entfernende Gestalt der höheren Welt ist. Bei den Mandäern ist dies die Figur des Ptahil. - Andererseits ist Gott für die Mandäer nach dem gleichen Text "das Zeichen und das Abbild (dmuta) des großen Lebens", d.h. des Lebens, wie es sich das höhere Ich im Menschen jenseits der Realitäten dieser Welt vorstellt und das jene Mächte dieser Welt "zu erblicken nicht fähig waren". Daß das Wort Gott im GN vieldeutig ist, bezeugt auch das Apokryphon des Johannes ausdrücklich: Über den Geist des Lichtes "ziemt es sich nicht wie über einen Gott zu denken oder daß er von der Art ist; denn er ist vorzüglicher als die Götter: ein Reich, über das niemand herrscht, ist er" (AJ 23:3ff).

JN= Auch hier gilt: Der "Gott" oder die "Götter" sind, /35 wo diese Termini gebraucht werden, entweder Abbild der Welt bzw. der Menschen in der Welt oder sie sind Abbild jenes höheren überweltlichen Prinzips, sei es nun innerhalb von Welt und Mensch gefangen oder sei es jenseits von beidem.

Die Götter, die Devatās der alten vedischen Tradition, repräsentierten Naturerscheinungen, psychische Eigenschaften, Zustände wie Krankheit und Glück, Vorgänge wie besonders den Tod oder sie waren die überirdischen Exponenten all dieser Mächte (s. zum Folgenden Glas//1/377-379). In der Upanishadenzeit beginnt allmählich die Einbeziehung dieser Götter in den innerweltlichen Kreislauf von Geburt und Tod. Sie werden zu einer Art von Beamten für den Ablauf des Weltprozesses, üben das betreffende Amt aber nur aus bis die Verdienste einer früheren Existenz erschöpft sind, was auch in ihrer Bezeichnung als karyeshvara zum Ausdruck kommt. Sie sind mächtiger, glücklicher und langlebiger als Menschen, aber von diesen nur graduell verschieden. Obwohl ihnen Kultus zuteil werden kann, beschäftigen sich die philosophischen Texte wenig mit ihnen, da sie für die Erklärung und Überwindung der Welt nach dem JN kaum von Belang sind. Sie sind der Erlösung bedürftig und nähern sich diesem Ziel in verschiedenem Maße, was wiederum zu einer Einteilung in niedere und höhere Götterklassen Anlaß gegeben hat (Glas//4/31f).

Unter diesen Göttern trifft man auch auf die Gestalt, welche in etwa dem gnostischen Demiurgen entspricht. In der buddhistischen Literatur z.B. ist es Brahmā Sahampati, "der Ahnherr aller Welt", der Erstgeborene unter den Wesen, der ab und zu seinen Himmel verläßt und vor Buddha und seinen Gläubigen erscheint (Olden//1/62). Einen Demiurgen kennt z.B. auch das System des Nyāya-Vaiśeṣika (Glas//1/251f).

Unter allen möglichen Daseinsformen hat die des Mensch = seins die größte Chance, auf den Weg zur Erlösung zu gelangen (Bh.P XI, 7, 74; Gg.P XVI, 13, Abegg 215), weil das Zusammenwirken eines Weltleidens und eines geistigen Bewußtseins, wie es dem Menschen gegeben ist, dem Erwachen des Erlösungswillens die größere Chance gibt. Daher kann es heißen: "Den in der Mitte (des Leibes) sitzen den Zwerg", d.h. das höhere Ich im Menschen, "ehren alle Götter" (Kā.Up 5:3, G). "Und wer eine andere Gottheit" außer dem Ātman, dem Selbst, "verehrt, indem er denkt: jener (Gott) ist ein anderer und ich bin ein anderer, der weiß nicht Bescheid. Er ist für die Götter wie ein Stück Vieh... Darum ist jenen", den Göttern, "das nicht angenehm, daß die Menschen dieses", nämlich das Geheimnis des Ātman, "wissen" (Bā.Up 1, 4:10, G).

Mit diesen Zitaten sind wir bereits zum Gebrauch des Wortes "Gott" als Bezeichnung für das höhere Ich gelangt (op. cit. 4,1:7,3:13, usw.). Die meisten Richtungen des JN (mit Ausnahme des Buddhismus, des Jainismus und des klassischen Sāṃkhya) verwenden den Gottesbegriff auch für das absolute, außerweltliche Numinosum.

ii. Negative Theologie. - GN= Vermittels der beschriebenen Abbild-Idee ist zum Thema der Offenbarung des wahren und guten Gottes in der Welt das zum Ausdruck gebracht, was nach den Aussagen über die Leidensexistenz in einer Welt des Todes zu erwarten war. Ein Wort Tertullians über den Gott des Marcion gilt für jede Art von GN: "Deus Marcionis naturaliter ignotus..." (TeMarc V, 16:3), und daß er ignotus oder ἄγνωστος ist, findet in einer Reihe von Prädikaten bei Marcion seine nähere Bestimmung im jeweiligen Zusammenhang, z.B. ἀποκεκρυμμένος, ὁρατός, ἀκατονώματος, καίνος, ξένος, ἄλλοτριος, ἄλλος, ἕτερος (Harnack, Beilage 265). Sehr typisch ist die Beschreibung dieses unbekannten Gottes z.B. auch in BG 23:7-26:8. Jonas spricht von einer "negativen Theologie" (/1/1, 244). Das alles bedeutet nach gnostischer Auffassung für den unerlösten Menschen, daß er von Gott gerade soviel weiß wie von seinem leidenden Selbst, nämlich daß sie beide Nicht-Welt sind. In ihrer Gegenüberstellung zu dieser Welt hat die Lichtwelt ebenso wie das zu ihr gehörige Selbst hauptsächlich den Charakter völliger Fremdheit. "Im Namen und in der Kraft des gewaltigen, fremden, erhabenen Lebens, das über allen Werken steht..." (GR 13/284/, GA-II). So oder ähnlich beginnen viele der mandäischen Schriften, wobei das "über" soviel wie ein "gegen" ist. Beide Adjektive, "fremd" und "über", besagen, daß von der Welt und ihren Möglichkeiten her Ursprung und Heimat des gnostischen Selbst schlechthin unzugänglich und unerreichbar sind. Gott ist im Blick auf die Welt nicht nur für die Marcioniten (entgegen Harnack, Beilage 268, am Ende von /9/), sondern für den GN überhaupt "der Fremde".

JN= Der JN beschreibt seinen Gott in der Beziehung auf /37 die Welt rein negativ, qualitätslos. Deussen spricht von der "bekannten Yājñavalkyaformel" (p. 448), welche der Seher "immer nur in den höchsten und heiligsten Momenten" gebraucht, "um die völlige Verschiedenheit des Brahman" bzw. des Ātman "von allem Erkennbaren auszudrücken", sei es in seiner außerweltlichen oder seiner innerweltlichen Göttlichkeit (BÄ. Up 4, 2:4, 4:22, 5:15; 3, 9:26, D p. 413). Die Negation erscheint in der Überlieferung in zwei Formen:

- (1) "Er aber, der Ātman, ist nicht so und ist nicht so" (BÄ. Up 3, 9:26, ähnlich 4, 2:4, D) oder "Er ist der Ātman, der da heißt: Nein, nein!" (Olden /2/55)
- (2) "Von diesem Ātman kann man nicht sagen: er ist nicht so" (BÄ. Up 4, 4:22 und 5:15, G), d.h. er ist alles und jedes (G p. 119, Anm 633).

In seinen zwei Formen grenzt der Satz den Gott des JN nach zwei Seiten hin ab: (1) gegenüber allem weltlichen Inhalt und (2) gegenüber einem Leeren, einem Nichts. Der Seher nimmt seinen geistigen Standort genau auf dem Grenzpunkt, jenem unausgedehnten Punkt zwischen Jenseits und Diesseits, der allein dadurch markiert ist, daß er ein Kontaktpunkt ist, ein Grenzpunkt. Von ihm aus schaut er in die Welt (1) und auch in die Ewigkeit (2) und muß sich beidesmal abgrenzen. Obwohl der Erkennende die Bezugnahme auf das Wesen der Welt braucht, um zu einer Definition dieses Göttlichen zu kommen, trennt er hier das letztere doch so scharf von dem ersteren, daß er den Inhalt der Welt bis auf den Nullpunkt - ein anderer Text sagt: bis auf den "Hauch" reduziert.

"Es gibt nichts anderes, das über diesem i t i n a", über dem 'Es-ist-nicht-so', "stände. Aber sein Name ist 'die Wahrheit der Wahrheit'. Die Hauche sind die Wahrheit (Realität); es", das iti na, "ist deren Wahrheit" (BÄ, Up 2,3:6, AH).

Die Yājñavalkyaformel hat außer ihrem Negationsteil noch einen weiteren Teil, der uns aber erst in der Erlösungslehre beschäftigen wird.

b. Typen des Dualismus. - Die einzelnen gnostischen Richtungen lassen zwei Gruppen erkennen, von H. Jonas als "syrisch-ägyptischer" (i) und "iranischer" (ii) Typus bezeichnet (Jonas /1/I, 328ff, 284ff). So wichtig diese Benennungen auch in gewisser Hinsicht sein mögen, so scheinen mir doch die Termini "abgeleiteter" und "unabgeleiteter bzw. uranfänglicher Dualismus" (Schmitz /1/26) als Leitbegriffe der phänomenologischen Aufarbeitung dieser Untersuchung mehr zu dienen. Auch Jonas entwickelt ja diese Typen nicht aus geographischen und historischen Gesichtspunkten. Die manchmal begegnende Einteilung in "Monismus" und "Dualismus" ist unbefriedigend, und zwar nicht nur wegen des dann notwendig werdenden doppelten Gebrauches des Wortes "Dualismus" (einmal als Oberbegriff und dann wieder als einer der Unterbegriffe).

Das Entsprechende gilt auch für den JN. Es gibt bei ihm wie im GN Systeme, die alles aus einer Entität ableiten, wie der Vedānta tut, und solche, die zwei uranfängliche Entitäten annehmen, wie das klassische Sāṃkhya-System. Aber schon beim klassischen Sāṃkhya präsentiert sich das eine der beiden Prinzipien, der "Geist", in einer unendlichen Vielzahl. Auch gibt es im GN wie im JN die "Drei-Prinzipien-Systeme", (s. die Zusammenstellung GA-I, 315ff für den GN und das System des Mādhva, Glas /6/14, für den JN). Der Jainismus kennt sogar außer der Vielzahl der ewigen "Seelen" noch fünf ungeistige ewige Substanzen (Ders. /3/152f).

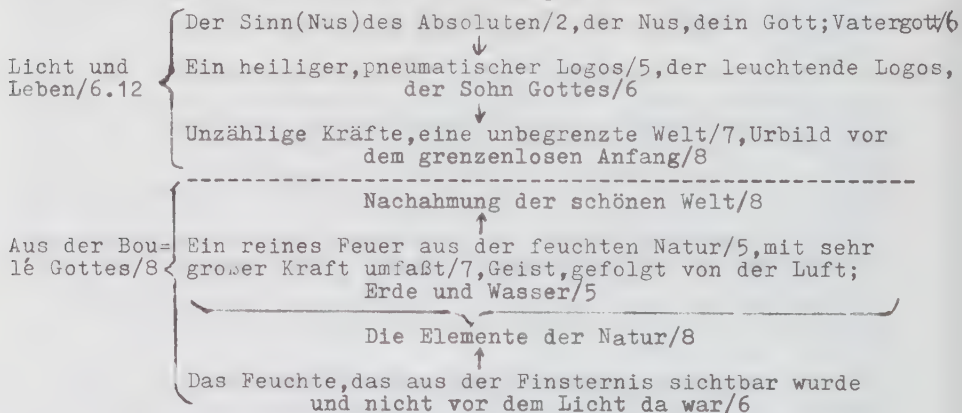
Das alles bedeutet aber, daß es schließlich nicht auf die Zahl ankommt, sondern darauf, daß zwei Prinzipien in einer letzten, alles bestimmenden Spannung zueinander stehen - mögen sie sich nun jeweils metaphysisch in weitere Entitäten aufgliedern oder nicht. Wo nur eine Entität zugrunde liegt, gerät diese mit sich selbst in Spannung. Bei diesem Dualismus des GN und JN fällt zuerst entweder dessen abgeleiteter oder dessen uranfänglicher Charakter ins Auge. Es hat in der Forschung Stimmen gegeben, die geneigt waren, entweder dem einen oder dem anderen Dualismus stärkere Affinität zu seinem Grundansatz zuzusprechen (z.B. Jonas /1/I, 329). Doch zeigt sich dabei eher, daß der Verfechter dieser oder jener Auffassung jeweils unter dem stärkeren Eindruck eines dieser beiden Aspekte steht.

i. Abgeleiteter Dualismus. - GN= Er entsteht in der Verbindung mit einem Denken, das den gegenwärtigen Zustand von Mensch und Welt im Zusammenhang einer tragischen Verfehlung sieht (§ 7f, 26f, vgl. Jonas /1/I, 283, Typus A). Er tritt in dieser Verbindung auf, weil das Sein in seiner tiefsten Tragik gerade dadurch erlebt wird, daß das Ursprüngliche, Schöpferische, Erhabene, Schöne zugleich das sich in sich selbst Verstrickende, sich selbst Verfehlende ist. Wendet man hier den Begriff "Monismus" an, dann wird freilich die Relativität dieses Begriffes deutlich. Er besagt ja lediglich, daß das Universum aus einem einzigen Prinzip heraus erklärt wird. Damit ist aber noch nichts darüber ge-

sagt, wie diese Einheit hinsichtlich der Heilsoffenbarung zu verstehen ist. Die Alternativfrage lautet: Ist das eine Prinzip oder - im Falle eines Theismus - ist der eine Gott in seiner Eigenschaft als Heilbringer mit der Welt des Menschen mehr oder weniger identisch, so daß sein eigentliches Wesen in ihr erschöpfend offenbart ist (Pantheismus)? Oder ist die dem Menschen zugängliche Welt nur ein Teil dieses Prinzips bzw. dieses Gottes (Pan-en-theismus), so daß diese Welt zwar irgendwie zu ihm gehört, sein eigentliches Wesen, sein Heil aber vielleicht hinter ihr liegen bzw. weit über sie hinausreichend sein könnte? Selbstverständlich ist das erstere im GN wie auch im JN undenkbar. Das letztere dagegen ist bei dem abgeleiteten antikosmischen Dualismus dieser beiden Richtungen notwendiges Charakteristikum. Das "Alles-in" ($\pi\alpha\upsilon\lambda\iota$) dient dann dazu, das Heil - sei es nun theistisch oder atheistisch verstanden - über die Welt hinaus ins Jenseits zu verlegen.

R. Otto bezeichnet mit Blick auf die entsprechende Fragestellung in Indien die Alternative zum Pantheismus als "Theopantheismus" (/1/85). Das von ihm Gemeinte hat phänomenologische Relevanz (s. auch Glas /7/131, Anm 88 und Gail, 26f), wiewohl die Wortprägung nicht als glücklich getroffen erscheint. Freilich ist hinsichtlich der Erlösungslehre auch bei Gebrauch des Wortes "Panentheismus" die weitere Klärung erforderlich, in welchem Sinne von einem solchen die Rede sein kann.

Der panentheistische Charakter eines gnostischen abgeleiteten Dualismus soll hier gezeigt werden an einem Grundriß der Kosmogonie von Cph 1. Das Typische ist, daß auch die Elemente der Natur als Teil des Universums aus der Boulé, aus dem Wollen von Licht und Leben, d.h. aus dem gnostischen Numinosum stammen und keinen vom Licht getrennten Ursprung haben.



Daß dieser Panentheismus ein weltverneinender ist, daß eine natürliche Theologie bei ihm ausgeschlossen ist, soll an der großen Lobpreisung am Ende von Cph 1 (v.31) gezeigt werden (deren Zeilen hier wegen der folgenden Auslegung nummeriert werden):

- (1) Heilig ist Gott, der Vater des Alls.
- (2) Heilig ist Gott, dessen Wille von seinen Kräften vollbracht wird.
- (3) Heilig ist Gott, der erkannt werden will und erkannt wird von den Seinen.
- (4) Heilig bist du, der mit einem Wort, was existiert, hervorgebracht hat.
- (5) Heilig bist du, dessen Bild die ganze Natur wurde.

- (6) Heilig bist du, den die Natur nicht gestaltet hat.
 (7) Heilig bist du, der du stärker als jede Kraft bist.
 (8) Heilig bist du, der du größer bist als alles Große.
 (9) Heilig bist du, der du erhaben bist über alles Lob.

Während die Zeilen (1) und (5) die Verbindung der Gottheit mit dem Ganzen der Lichtwelt und auch unserer Welt beschreiben, sagen (2) und (4) Gottes Selbständigkeit und Allmacht aus. (7) und (8) sagen, daß seine Kraft und Größe, d.h. gnostisch, daß das, was des Menschen "Licht und Leben" ausmacht, nicht an unserer Welt gemessen werden kann. Es bedarf einer speziellen Erkenntnis, durch die Gott, d.h. Licht und Leben, offenbar werden, die aber nur "der Seinen" möglich ist (3), d.h. den Pneumatikern, aber nicht den das Leben in der Welt oder durch die Welt zu empfindenden. In diesem Sinne ist auch (6) zu verstehen. Gottes Bild ist zwar in die Natur projiziert (5), es geht aber nicht in ihr auf. Es transzendiert sie, so daß sie nicht dazu ausreicht, sich ein echtes Bild von ihm zu machen, ihm aus der Natur "zu gestalten" (6). Daher ist er, wie abschließend (9) festgestellt wird, über alles Lob erhaben, das sich normalerweise auf seinen Aspekt in der Welt gründen müßte, die das, wofür er eigentlich zu loben wäre, nicht zu erkennen gibt.

In Erweiterung jenes tertullianischen Satzes ließe sich diese Einstellung etwa so formulieren: "Deus - naturaliter ignotus - notus per viam negationis".

JN= Die ursprünglichsten Ausprägungen eines abgeleiteten Dualismus finden sich im Vedānta, insbesondere in den seine Grundlage bildenden älteren Upanishaden. Das Charakteristische an ihm ist die Auffassung, daß es nur einen Allgeist gibt, der sich zu allen entfaltet, so daß Welt und Körper, die zu ihm in Spannung geraten, letztlich auch nur verdichteter Geist sind. /40

Sanatrumāra (Ch.Up 7) erkennt den Aufbau des Alls in einer Folge von 22 Stufen. Durch eine sich immer mehr spezifizierende Selbstbeschränkung geht das All letztlich aus dem "Überfluß" oder der "Unbeschränktheit" (bhūman) hervor. (Näheres darüber s. § 49). "Er (der wahre Überfluß), ... ist dieses All" (7,25:1,G), d.h. in ihm hat das All seinen Urstand. Er "ist das Unsterbliche". Dem steht nun am Ende in der Wertsituation das Prinzip "des Mangels" oder "der Beschränktheit", "des Sterblichen", gegenüber (v.24, G).

Shāṅgilya lehrt über das Brahman einschließlich des menschlichen Selbstes (Ātman): Es "ist dieses All" (Ch.Up 3,14:1, G) und hat unter anderem die Prädikate "allwirkend, allwünschend, allriechend, allschmeckend, im All aufgehend..." Aber das Eingehen in die Vielheit des All bringt die Spannung, und die Befreiung aus ihr wird gesucht in Richtung auf das "Von-hinnen-scheiden", im Ringen um das Verschwinden des empirischen Ichs im Nullpunkt des Brahman (v.2.4,G).

Für Uddālaka Āruṇi hat alles in dem einen Seienden seine letzte einheitliche Wurzel, welches die feine, nicht mehr wahrnehmbare Substanz, praktisch ein "Nichts" ist, welches z.B. in der Frucht eines Banyanbaumes lebenspendend wohnt. Aber gerade daraus erwächst dem Leben die Last seiner Spannung, denn nicht was als Etwas erscheint, sondern was als ein "Nichts" erscheint - "das ist das Reale" (Ch.Up 6,2 & 12,G).

Der sogenannte Monismus des upanishadischen Yājñavalkya läßt sich mit Glasenapp wie folgt zusammenfassen: "Als innerster und feinsten Kern alles Existierenden ist der Ātman nicht nur

der Wert aller Werte, sondern auch der Ursprung von allem, er manifestiert sich als die Elemente, als die Sinnesorgane, als das Denken, der Lebensodem, als Lust, Zorn, Recht und ihr Gegenteil (BÄ.Up 4,4:5), kurz als das All mit seinen vielfältigen Da = seismächten, denn all diese sind nichts als verdichtete Erscheinungsformen von ihm. Das Einzelwesen, die empirische Persönlichkeit ist deshalb durch und durch nichts anderes als der all-eine Ätman, aber nur das, was Erkennen an ihm ist, stellt ihn in seiner reinen, feinsten Form dar" (/1/151f). Der "nur aus Erkennen bestehende" Ätman (BÄ.Up 4,3:7) wird also als Urgrund und Ursprung des Alls zu einem alles Sein mit seinem Erkenntnisakt setzenden Prinzip. Doch zugleich ist es dieser Akt, sind es diese Akte, welche den Ätman seine reine und feinste Form mehr und mehr aufgeben lassen.

Diese Beispiele, die sich vermehren ließen, sind nur Vorspiel der großen "monistischen" Systeme wie das der BhG und wie die so mancher späteren, vishnuitischen und auch shivaitischen Richtung.

ii. Unabgeleiteter Dualismus. - Während es dem abgeleiteten Dualismus daran lag, trotz des Selbst-Welt-Antagonismus alles aus einem hervorgehen zu lassen, glauben die anderen Dualisten der Realität dieses Antagonismus nur gerecht werden zu können, wenn dieser auch quantitativ zur Darstellung gebracht wird, d.h. in der Annahme zweier entgegengesetzter, nicht nur im Lauf einer Entwicklung auseinander tretender, sondern von Anfang an grundverschiedener Prinzipien bzw auch Gruppen von Entitäten. Hierbei gibt es dann wiederum die Möglichkeit, diese zwei Prinzipien entweder innerhalb der Welt kollidieren zu sehen ('a') oder sie so getrennt zu denken, daß auch der innerste Kern der Person als der Welt, als dem Unheil zugehörig betrachtet wird ('b'). Dieser Dualismus ist der dämonistischen Auffassung der Welt (§ 9f) verwandt (Jonas/1/I, 283, Typus B). In ihm ist aus dem erschreckenden und zerstörerischen Aspekt, aus der Uneinigkeit der Welt und unter dem Eindruck des Widerspruches im Menschen, seines Uneinsseins mit sich selbst, die Folgerung gezogen, daß das Welt und Mensch grundlegend bestimmende Prinzip nicht nur ein destruktives, zu Fall bringendes ist, sondern daß es dem erstrebenswerten Sein gegenüber ein heterogenes Wesen hat, also grundverschiedenen Ursprungs ist. Unter Einschuß Marcions in den GN und unter Einschuß des Buddhismus in den JN umfaßt dieser Typus in seiner hier in 'b' behandelten Unterart auch das, was ich als die totale Separation des Überweltlichen bzw. Nichtweltlichen bezeichne. Von dieser Unterart hebt sich dann die Alternative in 'a' ab als Kollision innerhalb der Welt.

'a'. Kollision der zwei Urprinzipien innerhalb der Welt. - GN= Nach dem größten System dieser Art, dem manichäischen, stehen Welt und Menschheit auf dem Boden der Finsternismacht, weil diese voller Neid auf den Glanz der Lichtmacht aus ist und den Vertreter der Lichtmacht in ihren Bereich, d.h. in den späteren Weltbereich hineinnötigt. So laufen Welt- und Menschheitsgeschichte überhaupt nur ab auf Grund einer Abwehrreaktion des Lichtes, einer Rettungsaktion seitens der Lichtmacht zur Wiedergewinnung der Lichtsubstanz, die an die unserer heutigen Welt die Basis gebende Finsternis verloren gegangen war (s. unten V.107 ff). Häufig verbindet sich dieser Typ auch mit dem Verständnis der Person als dem Ergebnis einer Mischung (§ 28 f), wie es z.B. im Manichismus der Fall ist.

JN= Die wahrscheinlich älteste Gestalt dieses Dualismus im JN haben wir im Jainismus vor uns (Dasgupta I, 169ff, Glas/2/190 ff, /1/296 ff, /3/152 ff). Nach ihm wird das Weltall von keinem höchsten Wesen regiert. Es gibt keine ewige Weltseele oder

ein Absolutum, aus welchem die Welt hervorginge. Von Ewigkeit her bestehen zwei Substanzen. Auf der einen Seite gibt es eine unendliche Vielheit von Einzelseelen (jīva) geistiger Substanz. Auf der anderen Seite gibt es das Unbelebte (ajīva), das sich wiederum in weitere Arten aufgliedert. Zu letzteren gehört auch die Materie (pudgala). Das Leiden der Seelen besteht darin, daß sie seit Ewigkeit mit bald feineren, bald gröberen Stoffen durchsetzt sind, die in sie eindringen und sie dadurch ihrer eigentlichen Bestimmung zu Geistmonaden berauben, der Geburt und dem Tode unterwerfen. Auch die anorganische Welt bedeutet eine Durchsetzung gewisser Seelen mit Stoff.

Als bedeutender Vertreter dieser Kategorie ist auch die Sāṃkhya-Kārikā des Ishvarakṛpna zu nennen (Garbe; Glas//1/206). Auch er nimmt zwei ewige Prinzipien an, die nicht aufeinander oder auf ein drittes zurückführbar sind. Auf der einen Seite gibt es die eine ungeistige, unbewußte, aber aktive Urnatur (prakṛti, pradhāna), auf der anderen die Vielheit der rein geistigen bewußten, individuellen, inaktiven Seelen- oder Geistmonaden (puruṣa). Die Kollision der zwei Urprinzipien nach diesem System schildern die Bilder von dem Mondschein und der Hibiscusblüte (§ 29).

'b'. Totale Separation des Überweltlichen von der Welt. - GN= Während die miteinander in Spannung stehenden Urprinzipien bei dem unter 'a' beschriebenen Typ aneinander geraten, einander durchdringen und das Licht in der Finsternis gefangen gehalten wird, kennt dieser Dualismus im Zustande des Unerlöstseins kein eigentliches Treffen von beiden Prinzipien. Hier leidet der Mensch - es ist der Mensch nach dem Marcionismus - unter den Gegebenheiten und dem Verfaßtsein der Seinsordnung, dem Gesetz dieser Schöpfung, als deren Teil er sich vorfindet. Wenn das auch erst voll bewußt wird im Lichte des marcionitischen Evangeliums (V. 118 ff), so besteht doch die bald verborgene, bald offenbare Spannung in dem absoluten Geschiedensein der Welt und des Menschen von der Sphäre des Heils. Dieser Dualismus steht im Zusammenhang mit der Auffassung vom Leiden ohne den Besitz einer höheren Natur (§ 30). Für Marcion gehören diese Welt, der Mensch und der Gott beider in ihrer Totalität zusammen. Für die Konsequenz seines Denkens gibt es kein Wort über den wahren Gott, solange es noch der unerlöste Mensch ist, der nachdenkt, denn dieser unerlöste Mensch gehört ja wesensmäßig ganz, nach seinem Äußeren und Inneren, zu dieser Welt und ihrem Gott, welche beide von sich aus keine höhere Aussicht haben. In Marcions Redaktion des Römerbriefes ist an der Stelle vom "ängstlichen Harren der Kreatur" (8:19-22), die davon spricht, daß alles "der Vergänglichkeit unterworfen" ist, "auf Hoffnung" gestrichen (Harnack 49).

JN= Der Repräsentant dieses Dualismus beim östlichen/45 Verwandten des GN ist der Buddhismus. Im Zustand des Unerlöstseins sind Welt und Nichtwelt radikal separiert, schließen einander aus, ja, es gibt überhaupt in dieser Lage keine Aussage über etwas, das nicht Welt ist (§ 31). Alles - Welt, Mensch und Weltgötter sind ein einziger Leidensprozeß, ein Leidensstrom. Ziel des Angriffes seitens der Welt ist nicht ein höheres Etwas, sondern die Welt leidet an sich selbst, ist selbst das verkörperte Leiden, so daß auch hier gilt: die Spannung liegt im absoluten Geschieden-

sein von der Sphäre des Heils.

Daher konzentriert sich Gautama Buddha in der ersten der "vier heiligen Wahrheiten" auf die lapidare Aussage, daß "die fünferlei Objekte des Ergreifens", nämlich Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Triebkräfte und Bewußtsein, also die Grundgegebenheiten und -funktionen des Lebens selbst ihrem Wesen nach nichts anderes als "Leiden" sind (MV 1,6:19 und 38-41; Olden//1/124,199 und 425f).

Mit diesem Radikalismus rückt der Buddhismus zwar nicht den Worten, wohl aber ganz der Sache nach an die Seite des Marcionismus, der ebenfalls jede Art entfernter Verwandtschaft dieser Welt mit einem höheren, mit einem heilvollen Prinzip - und sei es auch nur die entfernteste Herleitung von ihm - radikal ablehnt.

In späteren buddhistischen Texten wird dieses Totalurteil im einzelnen ausgeführt: Jegliche Lust hat nur einen relativen Wert. So ist das Dasein eines Tieres zwar lustvoll im Vergleich mit dem eines Höllenbewohners aber schmerzreich im Vergleich mit dem höher entwickelter Wesen. Für ein feineres Gefühl ist so manches leidvoll, was eine rohe Natur nicht empfindet. Ein Staubkorn auf der Hand verursacht keinen Schmerz, wohl aber im Auge (Ak 6,127).

4. Die Entstehung des Leidens

GN= Wo die Leidenserfahrung als der beherrschende Wesenszug /46 allen Weltlebens aufgefaßt wird, da erhebt sich auch die Frage nach der Entstehung des Leidens, nach seiner Geschichte. Die Beantwortung dieser Frage bezieht sich auf drei Zeitabschnitte. Im GN wird sie gegeben mit Blick auf eine präkosmische Zeit (a), auf eine kosmische Urzeit bzw. eine Urgeschichte der Menschheit (b) und auf den kosmischen Zeitablauf bzw. den Ablauf der Menschheitsgeschichte und der Geschichte des Einzelnen (c). So liegt z.B. für den Mandäismus, Manichäismus, Valentinianismus der Hauptgrund für "Mangel und Fehl" in der präkosmischen Entwicklung. Eine Schrift wie die ExAn dagegen beginnt ohne längere Vorgesichte sogleich mit dem urzeitlichen Fall der Seele in den Körper (127:19ff). Für den aus seinen Fragmenten bekannten Basilides wiederum liegt die Verstrickung hauptsächlich in der sich ständig wiederholenden Verkörperung des Pneumatischen im Zeitablauf unserer Welt (s. § 62). Die Voraussetzung für diesen Zustand ist offenbar durch eine ebenfalls in den Fragmenten kurz erwähnte "Ur-Verwirrung und Ur-Vermischung" gegeben (Str. II, 20=§112,1), auf die sich das H 7 überlieferte basilidianische System auch mit dem Hinweis beziehen kann, daß "die Sohnschaft", d.h. das Pneumatische, "in der Formlosigkeit" unserer Welt "wie eine Fehlgeburt zurückgeblieben" sei (26:7).

Aufs Ganze gesehen, ist also festzustellen, daß innerhalb der gnostischen Richtungen und Schulen die Antwort auf jene Frage bald auf den einen, bald auf den anderen Abschnitt der Geschichte des Alls verweist. Mit den Kategorien des einen oder anderen der genannten Zeitabschnitte kann dann auch die ganze Antwort gegeben werden.

JN= Der Anfang der Sv.Up, der einen gewissen Anklang an die gnostischen Exc 78:2 hat, lautet: "Woher stammt das Brahman? Woher kommen wir? Wodurch leben wir? Und worauf gestützt?" Die Fortsetzung dieser Fragenreihe bringt dann unmittelbar das Anliegen dieses Abschnittes zum Ausdruck: "Von wem beherrscht, befinden wir in Glück und Unglück uns in unserer besonderen Lage, ihr Brahmankenner?" (Sv.Up 1:1, AH).

In der Beantwortung der Frage nach der Entstehung des Leidens wird es zum ersten Mal notwendig, für den JN Überschriften zu formulieren (s. die rechte Spalte des Folgenden), die zum Teil von denen des GN (s. die linke Spalte) in einer gewissen Weise abweichen.

- | | |
|--|--|
| (a) In präkosmischer Zeit - Los-
trennung vom Absoluten | Im kosmischen Aufbau - Be-
schränkung des Absoluten |
| (b) In kosmischer Urzeit -
Verkörperung des Absoluten | Im kosmischen Werden - |
| (i) Versuchung und Fall | Ewiges Spiel und Bann der
Verstrickung |
| (ii) Das Verhängnis des
Kampfes | Das Verhängnis einer Ver- =
wicklung |

Was auf der einen Seite der Ablauf einer Geschichte in der Urzeit ist, das ist ein zeitlich relativ unbestimmtes, sich fortwährend wiederholendes Geschehen auf der anderen. Von dem die Welt als Kreislauf Verstehenden läßt sich sagen, was im Sh.Br steht: "Wie einer, der im Inneren eines Wagens steht, von oben auf die rollenden Räder sieht, so sieht er von oben auf Tag und Nacht herab" (II, 3, 3:10ff, AH). In der Idee vom Werden ohne höheres Prinzip (b.iii. = § 56f) und in der Idee von der innerweltlich sich ständig fortsetzenden Wiederverkörperung (c. = § 58f) treffen sich GN und JN wiederum, aber diese letztere Idee, die dem Kreislaufdenken eng verwandt ist, nimmt im JN eine weitaus beherrschendere Stellung ein als im GN.

a. GN = In präkosmischer Zeit - Lostrennung vom Absoluten. - /48
Ein Beispiel dafür, wie sich die Vorstellungen über eine präkosmische Zeit entwickeln, liefert uns die sehr bewegte Geschichte der mandäischen Religion. Rudolph (/3/25ff) führt aus, daß der alte zentrale Begriff für die Sphäre, aus der das gnostische Selbst stammt, "das Leben" oder "Großes Leben" ist. Im Verlauf der religionsgeschichtlichen Entwicklung (50ff) wird dann aber "das 'Leben'... überhöht und abgeleitet von einem noch höherstehenden Wesen, das eigentlich die hypostasierte Gestalt der (göttlichen) Seele ist, die Groß- oder Sammelseele ('Mana Rabba'), also Exponent der Erlösungsidee" (82). Man spricht vom "großen Mana der Herrlichkeit...", aus dem gewaltige, große Manas entstanden", d.h. also unter ihnen auch der Mana, aus dem wiederum die in unserer Welt enthaltenen Selbstestammen (GR 3/68f/, GA-II). Wenn von "jenem großen Mana der Herrlichkeit" gesprochen wird, zielt man auf das, was in dem griechischen GN häufig als Urgrund ($\beta\upsilon\theta\omicron\varsigma$), Tiefe ($\beta\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$), Schweigen ($\sigma\iota\gamma\eta$) bezeichnet wird, d.h. auf den Punkt, an dem die Lichtwelt, also das eigentliche Numen aus dem Absoluten, aus dem "unbekannten Gott" heraustritt (s.z.B. das V.87f beschriebene System).

Die alten Texte des Mandäismus, wie besonders der GR, enthalten eine ganze Anzahl von "Theogonien" (Rudolph) nebeneinander (GR 3/68ff/, /75f/). Diese immer weiter gehende Aufgliederung des überweltlichen Numen dient nicht zuletzt der Erklärung von "Mangel und Fehl". Sie bedeutet noch nicht die eigentliche Destruktion, soll aber zeigen, wie einer gewissen destruktiven Tendenz die Tür geöffnet wird.

Wem und wem hast du gedient,
Seele, innerhalb der Welt?
Die Männer, denen du gedienst,
waren nicht von der Welt.

Mehr als du, Sonne, sind sie ausgedehnt
 mehr als du, Licht, leuchten sie... (L)
 Als du (Hymnen) rezitiertest, dientest du dem Ersten Leben,
 dem Leben, das von jeher war.
 Du dientest dem Zweiten (Leben),
 dem Leben, das aus dem Leben entstand.
 Du dientest dem Dritten (Leben),
 den... (?) angenehmen Namens.
 Du gingst zum Vierten (Leben)
 aus dem Mangel und Fehl entstand. (GA-II)
 GL 3:61/135f/

Es entsteht eine ganze Fülle - im griechischen GN: ein Pleroma - von Weltseelen oder Äonen, deren einer den anderen aus sich entläßt, gebiert. Sie sind Glieder von Reihen, manchmal Familien, die mit ihrem Anwachsen dem ursprünglichen Mana der Herrlichkeit bzw. dem Urgrund immer ferner rücken, um dann infolge einer aus dieser Entfernung bzw. Trennung erwachsenden Entfremdung und Verfehlung in der Verstrickung unserer Welt = situation zu enden.

Darauf richtet sich der Zweite auf,
 und seine Uthras¹ standen auf und berieten ihn...
 Er gab ihnen von seinem Glanz
 und befahl ihnen, eine Welt hervorzurufen.
 Die Söhne des Zweiten standen auf
 und gingen hin und stiegen zum Finsternisort hinab.
 Sie riefen Pthail-Uthra hervor... (GR 3/93/, GA-II)
 Pthail-Uthra stand auf
 und ging hin und stieg unterhalb der Shkinas² hinab,
 zu der Stelle, wo es keine Welt gibt.
 Er trat in den kotigen Dreck
 und trat in das trübe Wasser. (op.cit./94/)

Darauf folgen Kosmogonie (ibid.ff) und Anthropogonie (op.cit./100ff/). Das Gleiche drückt auf ihre Weise eine Schrift des NHC aus, nämlich Rhag: "Stark ist die Gesamtheit des Plero = mas; gering ist, was sich loslöste: es wurde Kosmos" (46:35f).

Die Entstehungsweise dieser Welten ist meist die Emanation, eine Vorstellung aus dem Bereich des Natürlichen, insbesondere der Vegetativen, wie z.B. im "Buch vom großen Nbat". Das Wort Nbat ist aus einer semitischen Wurzel gebildet, die die Grundbedeutung des "Hervorkommens" hat. GR 14/291/ spricht "vom großen Nbat, der hervorkam, aufleuchtete, aufblühte und gewaltig wurde" (L). Das EV sagt, daß "der Vater" alle "seine Emanationen ... aus sich hat wachsen lassen" (41:16ff). Als altes semitisches Erbgut haben die Mandäer neben der Emanations- auch eine Schöpfungsterminologie (GR 1/7/§ 40, /13/§ 85). Verwandt mit der Emanationsvorstellung und häufig belegbar ist aber auch die Vorstellung vom "Ersinnen", von der "Gedankengeburt" (wie sie auch besonders in den Veden anzutreffen ist! GR 4;9:2;10;11;15:10; Rud//3/81).

a.JN= Im kosmischen Aufbau - Beschränkung des Absoluten.-/49
 Sanatkumāra beschreibt den immer mehr in die Vielheit, in die Spezifizierung, ins Einzelne gehenden Aufbau des Weltalls. Als Endstufe des Alls sieht er den Inhalt des Wissens um die vielen, vielen Sachgebiete, die der zu ihm kommende Schüler aufzählt. Dieser erhält den Hinweis: "Alles, was du da studiert hast, ist nur Name" (Ch.Up 7, 1:3, D). Im Verlauf der Belehrung wird nun stufenweise die jeweils tiefere, umfassendere Daseinsmacht genannt, welche die vorher genannte in sich schließt und zugleich über sie hinausgreift. "Das Manas", die Denkkraft, z.B., "fürwahr ist größer... Denn gleichwie eine Faust zwei Eichel oder zwei Beeren oder zwei Nüsse umfaßt, also umfaßt das Manas die Rede

1 = "Reichtum", Lichtwesen aller Art 2 = himmlische "Wohnstätten"

und den Namen"(3:1). Auf diese Weise entsteht ein Stufenbau (49) von 22 Begriffen oder Daseinsmächten - Seelisches, Materielles und Geistiges in reicher Mischung -, deren letzter Grund in = nerhalb dieses Alls die "Lust" oder "Freude" ist: Name(nāman)-Rede(vāc)-Denkkraft(manasa)-Entschluß(samkalpa)-Gedanke(cittam)-Versenkung, Meditation(dhyānam)-Bewußtsein(vijñānam)-Kraft(balam)-Nahrung(annam)-Wasser(āpas)-Glut(tejas)-Raum, Äther(ākāśa)-Gedächtnis(smara)-Hoffnung(āśā)-Lebensodem(prāṇa)-Wahrheit(satyam)-Bewußtsein(der Wahrheit)(vijñānam)-Denken(der Wahrheitsbewußtseins)(matī)-Glauben(shraddhā)-Hervorwachsen, Wurzelung(niṣṣṭhā, niṣṭhā)-Schaffen(kṛiti)-Lust, Freude(sukham).

Worauf aber beruht diese weltschaffende Freude? Der Seher kommt zu der Feststellung, daß sie eigentlich nur da sein könnte, nur da ihren Grund haben könnte, wo kein "Mangel" mehr herrsche, kein "Beschränktes", kein "Dürftiges", sondern nur bhūman, d.h. "Überfluß", "Unbeschränktheit", "Fülle" (Ch.Up 7,23f), nur da "wo man nichts anderes sieht, nichts anderes hört, nichts anderes erkennt" (7,24:1,G), d.h. im Unbedingten, Absoluten, im ewigen Ātman. "Die ihn", den Ātman, "aber anders als so verstehen" - wie es in dieser Welt im allgemeinen geschieht, wo eins "auf das andere gegründet" ist (v.2,G) - "die werden abhängig, haben nur eine vergängliche Welt und können sich nicht in allen Welten nach Wunsch bewegen" (7,25:2,G). "Wo man etwas anderes sieht, ...hört, ...erkennt, da ist Mangel" (24:1).

Unter dem von Sanat Kumāra gegebenen Leitwort von der Beschränkung des Absoluten im entstehenden All lassen sich eine ganze Reihe von Antworten auf die Frage nach der Welt- und Leidensentstehung als mit seiner Anschauung verwandt erkennen. Eine Antwort in anthropologischen Kategorien findet der Autor von BÄ.Up 1,4 (AH). Was in diesem ganzen Kapitel ausgeführt wird, faßt v.9f zusammen: "Was wußte denn das Brahman, dadurch es zur ganzen Welt wurde?...Dies kannte nur sich selbst: 'Ich bin Brahman'. Darum wurde es zu der ganzen Welt..." (vgl auch v.1 und 17). Dieses uranfängliche "Cogito-ergo-sum" leitet nun als principium individuationis einen ganzen Spaltungsprozeß ein, in dessen Verlauf die Welt entsteht. Das im Ich-Bewußtsein aus dem Absoluten herausgetretene, uranfängliche Weltseibst macht die Erfahrung der Einsamkeit, des Mangels an Freude und läßt sich daher in zwei Teile zerfallen: Gatte und Gattin (v.3). Die Gattin beschließt: "Wohlan, ich will mich verbergen." Das tut sie, indem sie zur Kuh wird, dann zur Stute, dann zur Eselin, usw., und er vereinigt sich immer wieder mit ihr, indem er sie suchend zum Stier, zum Hengst, zum Esel usw. wird. "In dieser Weise erschuf es", das Weltseibst, "alles, was sich paart, bis hin zu den Ameisen..." (v.4f), und so entsteht die ganze nach Name und Gestalt geschiedene Welt mit dem Erfolg: "Wie das Messer in der Scheide verborgen liegt, wie das Feuer im Reibholz, so nimmt man es", nämlich das Selbst, "nicht wahr. Denn es ist zerteilt" (v.5 und 7), und die Werke, die sich den vielen Namen und Gestalten gleichwie der "eigentlichen Welt" zuwenden, haben keine Aussicht: "Welch großes, verdienstliches Werk ein in dieser Weise Unkundiger auch vollbringen mag, es wird am Ende doch zunichte" (v.15).

Eine Antwort in den Kategorien des Opfers findet der Autor von BÄ.Up 1,2(D). Am Anfang war "nichts" außer dem "Tode", dessen eigentliches Wesen aber "der Hunger", also wiederum eine bestimmte Art von Mangel leiden ist (v.1). Die Selbst und Welt schaffende Beschränkung wird hier gedacht mit den Begriffen des Opfer=

gesanges, welcher erhitzt und ermüdet (v.2f), mit der Vorstel = lung einer Besamung der Rede durch den Verstand bzw. Willen (manas, v.4f), mit dem Gedanken der Kasteiung (v.6, vgl auch T.Up 2,6) und schließlich mit der Idee einer großen umfassenden Opferhandlung (v.7). "Alles was er immer schuf, das beschloß er zu verschlingen, ... darum ist er die Aditi (die Unendlichkeit)" (v.5).

Mit der Erklärung von Hunger und Durst als einem Grund= wesenszug der Welt, mit ihrer Herleitung aus dem Aufbau des Kos= mos befaßt sich auf seine Weise auch Āruni (Ch.Up 6,8:3-5).

b.GN= In kosmischer Urzeit - Verkörperung des Absoluten.-/50
Die Urzeit des Kosmos bedeutet den Übergang der Entwicklung vom Pleroma zur gegenwärtigen Weltsituation.

Ein Mana bin ich des Großen Lebens:

wer hat mich in der Tibil¹ Platz nehmen lassen ?...

wer hat mich in den körperlichen Rumpf geworfen?...

Mein Herz, das nach dem Leben begehrt,

kam und gehört (nun) dem Rumpf.

Mein Inneres (oder: meinen Schatz), in dem das Leben weilt,
hat man hier in (körperliche) Hüllen geschüttet.

GL 2:1/38f/ GA-II

Das Problem, das hier empfunden werden könnte, ist das des Etwas, das doch eigentlich nach den Begriffen einer körperli = chen, leibseelischen Welt ein Nichts ist und dennoch für die Glaubenserkenntnis zu einer besonderen Größe heranwächst (§ 24). Wie kommt dieses Selbst, die mit den ihr wesensfremden, raumzeit = lichen, körperhaften Maßstäben nicht meßbare gnostische Seele, in Verbindung mit dem Körper, mit der Leibseele ? Wie ist von diesen beiden Unvergleichbaren z.B. "Mischung" denkbar ? Wie kann die Leibseele auf etwas absolut Leibfremdes Einfluß nehmen ? Die Antwort auf derartige Fragen kann nur die sein, daß das hier Ge = meinte sich eben nicht einer innerlich unbeteiligten Beobach = tung erschließt, sondern daß es gesetzt wird von dem glaubenden Erkennen einer sich als raumzeitlos verstehenden, weil weltfeind = lichen Seele.

Die beiden Hauptmotive, die immer wieder zur Erklärung des Zusammengeratens von Selbst und Welt herangezogen werden, sind (i) der urzeitliche Fall, Abfall, Abstieg, Herabfließen usw. und (ii) der urzeitliche Kampf oder Krieg. Ohne von einem starren Gesetz zu sprechen, aber im Sinne der Herausstellung von Idealtypen läßt sich auch hier wieder eine gewisse Zuordnung zu den Typen des gnostischen Dualismus erkennen, beim Fall-Motiv zum abgeleite = ten und beim Kampf-Motiv zum unabgeleiteten Dualismus (Jonas/1/ I,280ff), nämlich zu dem, bei welchem die zwei Urprinzipien in der Welt kollidieren. Ferner läßt sich feststellen, daß der Exponent der fallenden Lichtwelt oft eine weibliche, der der kämpfenden Lichtwelt meist eine männliche Gestalt ist (op.cit.335).

Mit Einbeziehung des Marcionismus in den Kreis der gnosti = schen Systeme gibt es dann noch den dritten Typus (iii, vgl §44).

b.JN= Im kosmischen Werden - Verkörperung des Absoluten.-/51
Wesentliches Merkmal für die Entstehung des Leidens in der Welt = situation ist wie im GN so auch beim JN die Verkörperung oder Einkörperung des leidenden Subjektes (§ 14f). Was aber im GN als Fall oder Kampf seine G e s c h i c h t e hat, das hat beim JN den Charakter eines allmählichen Prozesses, der ganz naturhaft verstanden werden kann. Wie Funken aus dem Feuer gehen die Seelen aus dem Absoluten hervor (BĀ.Up 2,1:20) oder: "Wie die Spinne

1 d.h.in dieser Welt

(die Fäden) ausspinnst und einzieht, wie auf der Erde die Kräuter hervordachsen, wie aus dem Menschen, so lang er lebt, die Haupt- und Leibshaare, so wächst aus dem Ewigen diese ganze Welt hier hervor" (Mu.Up 1,1:7,G). Ausgehend von der Vorstellung eines natürlichen Prozesses können dann die beiden Hauptmotive des JN auf diesem Gebiet entwickelt werden: die spielerische Verstrickung und die verhängnisvolle Verwicklung der höheren Natur in diese Welt. Es entsprechen diese beiden Motive - wenn auch auf einer anderen Ebene - den beiden gnostischen Motiven von Fall und Kampf. Die eine Ebene ist die natürliche, die andere die geschichtliche.

Nach der Auslegung der späteren Vedānta-Meister bedeutet aber dieses Hervorgehen keinen Uranfang für die Existenz der Seelen in der Welt, sondern ihr periodisches Hervorgehen aus dem Absoluten, in welchem sie während der Weltennacht gewellt haben (Br.S 2,1:35f). Dieser Vorgang ist ein sich ohne Anfang und Ende wiederholender.

1.GN= Versuchung und Fall.- In den folgenden Beispielen/52 findet das Gefühl der Abstammung aus einer fremden Welt seine Ausdeutung in der Annahme eines in der Urzeit geschehenen Falles aus der transzendenten Basis des gnostischen Selbst in diese Welt.

In der EXAN wird die Seele als eine Jungfrau verstanden: "Als sie aber in den Körper herabfiel und in dieses Leben kam, da fiel sie in die Hände vieler Räuber. Und die Frevler warfen sie sich gegenseitig zu., andere aber überredeten sie durch (ein) Täuschungsgeschenk" (127:25-30).

Dem "Fall" verwandt ist "der Abstieg", wie z.B. in CpH 1. Der androgyne "Mensch", das Ebenbild des absoluten Nus, der zu - nächst qualitätslos gedachte Urmensch, erhält bei seinem Eintritt in die Sphäre der "sieben Verwalter" (=der Planeten), deren "Verwaltung Schickal heißt" (v.9), von einem jeden von ihnen etwas "von seiner eignen Ordnung" (v.13, - auf dieses von den Planeten Empfangene, auf die daraus sich bildenden Schichten oder Hüllen der Person wird VI.63 noch zurückkommen). Es klingt fast wie eine Ironie, wenn Poimandres für die Sphäre dieser "Ordnungen", die den Menschen versklaven (v.15), den klassischen Namen "Harmonie" beibehält. Dann beugt sich der Urmensch von oben in die in einer Vorstufe ihrer Entwicklung befindliche Welt hinab, zeigt "der unteren Natur" sein Spiegelbild im Wasser und seinen Schatten auf der Erde. Sie "lächelte ihm in Liebe zu". Er aber liebte sie, "weil er in ihr (der Physis) die Gestalt, die ihm gleich war, in dem Wasser sah" (Narziß-Motiv). Durch seine Verbindung mit ihr entsteht die heutige Menschheit (v.12-16). Hier ist also gemäß dem gnostischen Selbstverständnis durch den Abstieg nicht nur die innere Gespaltenheit des Menschen - "sterblich nach dem Körper, unsterblich nach dem wesenhaften Menschen" -, sondern zugleich auch die antagonistische Spannung innerhalb der Person - "ein Sklave innerhalb der Harmonie" (v.15) - mythisch zum Ausdruck gebracht.

1.JN= Ewiges Spiel und Bann der Verstrickung.- Der ma= /53 rāthische Krishnait Nāmdev (15.Jahrh.) dichtet:

Meer und Welle, Schaum und Blase,
andres nicht als Wasser ist es,
und das Weltall ist nichts andres
als das Spiel des Höchsten, wißt es ! (Spiel 5)

Schon im Gedanken der Sv.Up vom Blendwerk oder Zauber der Welt (§ 12) ist das Spiel-Motiv zwar nicht dem Wort wohl aber dem Sinne nach angelegt: "Metra, kleine Opfer und große Gelübe, Vergangenheit und Zukunft und der Wortlaut der Veden: daraus schafft der Zaubrer dieses alles, und dahinein ist der andere (die Ein- zelseele) durch das Zauberstück gebannt" (Sv.Up 4:9,AH). Mbh XII hat das Bild von der Puppenbühne: Der Mensch ist die Marionette Gottes, getrieben Gutes oder Böses zu tun, auch wenn er selbst

anderes tun wollte (226).

Nach der kashmīrischen Wiedererkenntnislehre wird die Schöpfertätigkeit Shivas, welcher die materielle und die bewirkende Ursache der Welt ist, mit der eines Künstlers verglichen, der ein Gemälde im Geist hervorbringt, ohne sich dazu der Leinwand, des Pinsels und der Farbe zu bedienen, was aber - von der Weltseite aus erfahren - die volle Realität der Welt nicht aussondern einschließt (Glas//1/279).

Nach dem Nyāya-Vaiśeṣika ist das Motiv Gottes für die Hervorbringung der Welt und für seine auf sie gerichtete Aktivität "sein Spieltrieb oder sein Bedürfnis, seine Herrlichkeit kundzutun - also letztlich seine Naturanlage" (op.cit.251).

Vallabha betont, daß die ganze Welt eine Transformation von Gott selbst ist. Die Verschiedenheit der Einzelseelen und des Ungeistigen rührt davon her, daß Gott in seinem ewigen Schöpfungsspiel von seinen drei Attributen Sein (sat), Denken (cit) und Wonne (ānanda) bei den Seelen die Wonne verdunkelt und bei dem Ungeistigen auch das Denken (op.cit.271).

Die Geschichte von einem urzeitlichen Fall einer Vorsehung gibt es im buddhistischen Dī (III, 84ff), wenn es auch eine Geschichte ist, die im Buddhismus als Ganzem nicht zu zentraler Bedeutung gelangt ist: Nach dem Ablauf des letzten Weltzeitalters war zunächst ein Zeitalter der Welterneuerung angebrochen. Daher lebten in der Urzeit dieser Welt die Menschen noch als Lichtwesen in paradiesischer Unschuld im Luftumkreis der Erde in geistgewobenen, strahlenden Körpern. Erst nachdem sie durch die sinnliche Begierde verleitet worden waren, von der Erdoberfläche, die damals noch süßer Rahm war, zu kosten, erfolgte ihre Verstrickung ins Irdische. Durch immer gröbere Nahrung bildete sich nach und nach die irdische Leiblichkeit aus, sowie auch die vorher nicht vorhanden gewesene Geschlechtlichkeit.

ii. GN= Das Verhängnis des Kampfes.- Das folgende Kampf-/54 Motiv findet sich in einem Teil der mandäischen Literatur:

Zwei Könige entstanden (oder: waren da),
zwei Naturen wurden hervorgerufen:
ein König dieser Welt
und ein König jenseits der Welt.
Der König dieser Zeitalter
legte Schwert und Krone der Finsternis an...
und steht da (und) tötet seine Söhne...
und seine Söhne töten einander.
Der König von jenseits der Welten
legte eine Krone des Lichtes an...
und nahm Kuṣṭā (Heilswahrheit) in seine Rechte...
Er steht da und belehrt seine Söhne,
und seine Söhne belehren sich gegenseitig...(GA-II)

"Vom Tage an, wo der Böse zu denken anfangt, bildete sich Böses in ihm. Er geriet in großen Zorn und begann einen Kampf mit dem Lichte. Der Bote wurde gesandt, niederzutreten die Kraft der Empörer. Da brachten sie lebendes Wasser und schütteten es in das trübe Wasser; sie brachten leuchtendes Licht und warfen es in die düstere Finsternis. Sie brachten den angenehmen Wind und warfen ihn in den wütenden Wind. Sie brachten das lebende Feuer und warfen es in das verzehrende Feuer. Sie brachten die Seele, den reinen Mana, und warfen sie in den nichtigen Körper" (J 13 /I, 50f, II, 55/, L und GA-II). Sowohl Kosmogonie als auch Anthropogonie finden hier im Zuge einer Kampfhandlung statt. Sie sind der Lichtwelt unausweichlich aufgezungen als eine Gegenmaßnahme auf den Angriff der Finsternis. Um diese zu zügeln, werden Elemente

der Lichtwelt unter sie gemischt, die nun wiederum der Erlösung bedürfen.

Andere sehr typische Vertreter dieser Anschauungsweise sind die Sethianer. Sie sagen, daß "das Licht aber wie ein Sonnenstrahl von oben auf die unten befindliche Finsternis schien", und die Finsternis strengt sich "mit aller Einsicht und Überlegung an, den Glanz und den Funken des Lichts mit dem Wohlgeruch des Geistes bei sich zu behalten..., so kämpfen auch das Licht und der Geist um ihre Kraft; sie bestreben sich, ihre Kräfte, die mit dem dunkeln und furchtbaren Wasser unten vermischt sind, zu bekommen und wieder an sich zu bringen" (H 5, 19:4 und 6f). Dabei stoßen Licht und Finsternis in ihrer räumlichen Nähe zusammen, und dadurch entstehen Himmel und Erde und die vielfältigen Lebewesen (V. 9ff).

Im Manichäismus gelangt dieser Typus zu seiner stärksten Ausprägung (V. 109).

11. JN= Das Verhängnis einer Verwicklung. - Der Unter = /55 schied dieses Motivs vom Spiel-Motiv liegt darin, daß das höhere Prinzip nicht auf Grund eines lockenden Spiels, sondern mit schicksalhafter Notwendigkeit in seine Not geraten ist. Im Jainismus (§ 10, 29, 43) sind die unendlich vielen Seelen, die von Ewigkeit her bestehen, ihrer rein geistigen Natur nach unzerstörbar, allwissend, selig und mit unbeschränkter Energie ausgestattet. Das Welt drama kommt durch den Umstand in Gang, daß die Seelen ihrer nicht weiter erklärbaren Natur nach nicht gefeit sind gegen das Eindringen des Stoffes in sie. Dieser gehört zur Kategorie der ungeistigen Substanzen und besteht aus einer unendlichen Zahl von sinnlich nicht wahrnehmbaren Atomen. Von Ewigkeit her dringen diese in die dagegen wehrlosen Seelen ein und beeinflussen ihren Charakter. Auf diese Weise erfahren die Seelen Verhüllung ihrer Allwissenheit, Energiebeschränkung, Leiblichkeit, Leidenschaften, Verkörperung in einer der vier Daseinsformen (Tier, Mensch, Himmelswesen, Höllenwesen) (Glas//3/168ff und 175ff).

Nach dem klassischen Sāṃkhya-System (§ 29, 43) kommt das Welt drama auf Grund eines verhängnisvollen Irrtums der Puruṣas, der Seelen oder Geistmonaden zustande (Ders./1/206ff, 2/162f). Dies ist ein anderer als der Irrtum, von dem in § 12 die Rede war. Die Welt ist hier nicht die trügerische Phantasie des Geistes, sondern die Geistmonaden irren sich hinsichtlich ihrer eigenen Beziehung zu ihr. Nach dem klassischen System des Sāṃkhya ist die Welt, d.h. die Prakṛti oder Urnatur, durchaus in sich selbst existent und wirklich (Garbe 263f). Aber die Puruṣas stehen eigentlich in keiner näheren Verbindung mit der Körperwelt der Prakṛti als der Mondschein mit den Wogen, die sein Bild, seine Spiegelung in ihnen hin und her zerren und verzerren. Infolge ihrer Unwissenheit wähnen sich die Puruṣas mit irdischen Leibern verbunden und machen durch ihren Widerschein in der Welt Lust und Leid durch, denn durch ihn werden sie über ihre eigene wahre Natur getäuscht. Es ist dieser durch das Mondlicht und seinen Widerschein in den Wogen umschriebene Kontakt, der das Weltleiden verursacht, ein Leiden, welches von der höheren Überweltlichen Warte aus gesehen, sich dadurch realisiert, daß jenes Bild, welches ein "Schein" ist, irrtümlich für Wirklichkeit genommen wird. Dies bringt auch der 3. Satz der Zusammenfassung dieses Systems am Schluß der Einleitung zum Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya klar zum Ausdruck: Es ist "die Nichtunterscheidung", welche "den Schmerz bewirkt" (op.cit. 257).

iii. Werden ohne höheres Prinzip. - GN= Während bei der /56
Versuchung zum Fall und bei dem Verhängnis des Kampfes ein aus
einer höheren Welt stammendes Prinzip dieser Welt zum Opfer
fällt, geht es hier darum, daß das dem Übel und dem Leiden ver-
fallene Prinzip, um dessen Erlösung die Erkenntnis bemüht ist,
nicht aus einer höheren, heilen Welt, sondern von vornherein aus
dieser Welt bzw. aus ihrem Hintergrund oder Überbau her stammt.
Damit ist bereits deutlich, daß es hier um die Entstehung des
Welt Übels nach dem Marcionismus geht (§ 44). Nach Tertullian
wird bei Marcion der Welt schöpfer an mehreren Stellen mit dem
Wesen "der Welt", ja mit ihr selbst gleichgesetzt (z.B. Te Marc V,
17 mit Bezug auf Eph 2:2, s. Harnack 103). Nach den syrischen
Quellen über Marcion, die eine viel stärker mythologisierende
Ausrichtung haben, werden Demiurg und Materie klar geschieden.
Näheres darüber in V. 119. Das Gemeinsame und Wesentliche bei
allen Quellen bleibt aber die wesenhafte und gestaltende Be-
zogenheit des Demiurgen auf die Welt (bzw. auf die Hyle), sowie
die völlige Beziehungslosigkeit beider in ihrer Gesamtheit zu
der absolut jenseitig verstandenen Welt des Heils.

JN= Wo ein höheres Prinzip innerhalb dieser Welt nicht /57
anerkannt wird (§ 31, 45), da muß sich auch im JN die Anschauung
von Weltentstehung und Verkörperung dementsprechend modifizie-
ren. Unter § 17 begegnete uns die zwölfgliedrige Formel der
Buddhisten mit ihrem 3.-10. Glied und unter § 23 mit ihrem 2.
Glied. Das 1. Glied dieser Formel enthält die Antwort auf die
Frage nach dem letzten erkennbaren Grund der Leidensentstehung.
Anknüpfend an das Ganze der Formel, lautet die Frage: Woraus
entstehen jene vorbewußten Bildkräfte (sankhara, § 23) ein-
schließlich dessen, was sie hervorbringen. Die schlichte Ant-
wort der Formel ist: "Aus dem Nichtwissen (avijjā, Sanskrit:
avidyā)."- "Was ist es denn", so möchte man fragen, "um das der
Unerlöste nicht weiß?" Doch die Antwort ist keine mythische
oder metaphysische. Sāriputta sagt: "Das Leiden nicht kennen,
Freund, die Entstehung des Leidens nicht kennen, die Aufhebung
des Leidens nicht kennen, den Weg zur Aufhebung des Leidens
nicht kennen: das, o Freund, wird Nichtwissen genannt" (Sammā =
ditthisuttanta, M Vol. I, 54; Olden//1/225, Anm 42) Entsprechend
kann das Nichtwissen auch erklärt werden als Nichtkenntnis der
Körperlichkeit, ihrer Entstehung ihres Aufbaus, des Weges zu
ihrer Aufhebung (S, Vol. II, 162, vgl 171, 172f; Olden//1/382 Anm
42).

c. Im kosmischen Zeitablauf - Wiederverkörperung. - GN=Wäh=/58
rend der Bereich des Denkens auf der Basis von urzeitlichem
Fall bzw. Kampf sich mit der Not befaßt, die aus dem Gegensatz
von "einst" und "jetzt", von Pleroma und Welt erwächst, beschäf-
tigt sich ein anderer Fragenkreis mit den daraus sich für die-
se Weltzeit und das Dasein in ihr ergebenden Folgen: der Wie-
derverkörperung bzw. Seelenwanderung (μετενσωμάτωσις), bei
den Manichäern "Umschmelzen", "Umschmieden" (μεταμορφώσις)
genannt (Hg X, 15:6-17:13, auch Ad 57; Wid//1/69). Die Wieder =
verkörperung ist eine bestimmte Vorstellung von der zunehmen-
den Verstrickung in die Welt der Leibseele. Bei der unter a.
und b. geschilderten Thematik ging es um das Schicksal des ge-
samten, großen "Lebens" in dieser ganzen Welt. Hier ist es das
Schicksal des kleinen, wehl abgespaltenen Lebens in seiner "Um-
klammerung" von Geburt und Tod im Einzelnen. Dort wie hier ist
jedenfalls die Vielheit im Sinne eines trennenden, destruktiven,
auflösenden Prinzips mit dem Charakter dieser Welt gegeben, in
der sich der Mensch vorfindet. In dem Gesamtzusammenhang eines
vom Erleiden der Welt und des Körpers bestimmten Selbstver-
ständnisses stellt diese Vorstellung, phänomenologisch betrach-
tet, eine mikrokosmische Parallele oder Alternative dar zu der

von einem geistigen Makrokosmos aus konzipierten Vorstellung einer präkosmischen Lostrennung des "Lebens" von seinem Urgrund bzw. eines urzeitlichen Falles oder Kampfes. Die Lehre von der Wiederverkörperung vertritt für den innerweltlichen Zeitablauf das Anliegen, das durch den Mythos von Lostrennung, Fall und Kampf für präkosmische Zeit und Urzeit vertreten wird.

Es lassen sich zwei Arten der Wiederverkörperungsidee unterscheiden: (i) die an allen Orten und zu allen Zeiten dieser Welt fortwährend erfolgenden, vielen Verkörperungen der *e i n e n* "Seele", des einen "Lebens" und (ii) die verschärfte Form dieser Vorstellung, d.h. der Glaube an die Fortsetzung jeweils einer bestimmten Verkörperung durch eine bestimmte andere, wodurch das Ausmaß der Verstrickung noch stärker hervorgehoben wird. Ein Motiv als treibende Kraft für die Ausbildung der Wiederverkörperungslehre kommt bei Basilides zum Ausdruck: Wenn der Mensch leide wie ein kleines Kind, dessen Sünden nicht in Erscheinung getreten sind, ist es klar, "daß die Seele in einem anderen Leben früher gesündigt hat und hier die Strafe erleidet" (Str IV, 12=§ 83:1f).

JN = "Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, samt Freude und Begier, der hier und dort seine Freude findet: der Lüstedurst, der Werdedurst, der Vergänglichkeitsdurst" (MV 1,6:20, Olden//1/199). In diesem zweiten Satz der "vierfachen heiligen Wahrheit" des Buddhismus knüpft die Antwort auf die Frage nach der Leidensentstehung unmittelbar an das Geschehen innerhalb der Welt an, d.h. der Satz ist charakteristisch für den Typus des Denkens, welches unter alleiniger Bezugnahme auf das Geschehen im innerweltlichen Zeitablauf die *g a n z e* Antwort gibt. Damit ist für den Buddhismus eine Geschichte von der urzeitlichen Verstrickung der Menschheit nicht ausgeschlossen (s. § 53 Ende), aber damit wird ersichtlich, worauf diese bedeutende Richtung des JN ihr Hauptgewicht legt.

Was nur für einen Teil des GN gilt, das gilt für den gesamten JN, nämlich der Glaube an die Wiederverkörperung, die so oft und so tief gehend erfolgt, wie es das Ausmaß der in der vergangenen Existenz vollzogenen körperlichen Verstrickung vorschreibt.¹ Die Potenz dieser Verstrickung wie auch ihr Ausmaß wird als karma bezeichnet - ein Wort, das soviel bedeutet wie "Werk", "Tat", "Tun" (Über die geschichtliche Entwicklung der Karma-Lehre s. D p. 137-140). Wenn man von den formalen, mehr äußerlichen Begründungen dieser Lehre, wie z.B. dem Hinweis auf das Zeugnis der Weisen und die Bezeugung in den heiligen Schriften, absieht, so ist der Grund, den die Denker für die Richtigkeit der Karma-Idee anführen, wie bei Basilides folgender: Angesichts der Verschiedenheit der Lebewesen und ihrer Schicksale macht diese Idee den Gedanken einer gerechten Vergeltung für die Selbstverstrickung des Lebens in die niedere Körperwelt möglich (s. Shankara zu BrS 2,1:35; Sā.S 5:20,6:41; Devendrasūri, Karmagrantha I,2a; Glas//4/19:33ff).

Der BhG nach kann niemand auch nur einen Augenblick verharren, ohne Werke zu vollbringen (3:5; Glas//4/36). Besonders vom vierzehnten Lebensjahre an, d.h. also mit dem Einsetzen der Geschlechtsreife, bringt der Mensch so viel Karma hervor, daß es

¹ Eine Reihe von Stellen des RV wird zuweilen angeführt als Beispiele einer älteren Bezeugung dieser Lehre. Sie sind aber nicht beweiskräftig, s. Glas//4/15 Anm 1.

zur Basis von zehn Existenzen werden könne, meint Madhva (Glas/6/79). Selbst wenn es möglich wäre, durch Absteigen von "Werk" das Wachsen von neuer Karma-Potenz aufzuhalten, so kann damit doch nicht die Karma-Energie beseitigt werden, nämlich das sogenannte prārābha, das bereits angefangen hat, sich zu realisieren. Außerdem würde das in früheren Existenzen oder im bisherigen Leben aufgespeicherte, potentielle Karma, sāñcita genannt, dadurch noch nicht beseitigt werden (Glas//4/36:23ff). Damit ist gesagt, daß nicht jedes Tun als solches schon transzendente Wirkungen hat. Im einzelnen gehen die Meinungen darüber auseinander, welcher Akt karmisch zukunftssträchtig ist und welcher nur Manifestation der Reifung von bereits angesammelter Karma-Energie ist. Die Jainas z.B. meinen: die unbeabsichtigte Tötung eines Lebewesens bedingt immer Strafe. Buddha und andere meinen, daß nicht die Handlung selbst, sondern die Absicht, das be-wußte Wollen (cetanā) den Ausschlag gibt (op.cit.17:3ff). Vasubandhu lehrt: wirksam wird nur ein Akt, der gewollt und ausgeführt und auch nach der Vollendung gebilligt wurde. Nichtausführung oder Reue verringert die Wirkung ebenso wie das nachträgliche Bedauern, ein Almosen gegeben zu haben, den Lohn für diese gute Tat verringert oder aufhebt (Ak 4,243, Glas//4/17:19ff).

Es liegt auf der Linie dieses Denkens, wenn sich die Neigung ausbildet, körperliche Gebrechen auf Sünden in einer früheren Existenz zurückzuführen. Wer Gold stiehlt wird mit schlechten Nägeln, wer Alkohol genießt mit schwarzen Zähnen, usw. wie = dergeboren (Ma 11:49, auch Yājñavalkya-Smṛti III,209ff; Glas//4/18). Desgleichen werden in den Purāṇas für bestimmte Vergehen auch bestimmte Strafen in Aussicht gestellt. Wer aus Gier einen Mord begeht, kommt erst in die Majjākūṇḍa-Hölle, wo er 100 000 Jahre bleibt, dann wird er siebenmal hintereinander ein Fisch, ein Mosquito, dreimal ein Eber, siebenmal ein Hahn, eine Gazelle oder ein anderes Tier (Dbh.P IX,Kap.33; Glas/ibid.)

Was im Kleinen gilt, das gilt auch im Großen. Die Entstehung immer neuer Weltzeitalter ist bedingt durch die Abreaktion des in der vorangegangenen Welt angesammelten Karmas (op.cit.21:6ff).

1. Vom Absoluten aus gesehen. - GN= Der Geist des Betrachters kann sozusagen den Standort der einen großen Seele selbst einzunehmen versuchen, jenen unteilbaren Punkt im All, von dem aus er das weltliche Geschehen in seiner Vielfalt erschaut. Es entspricht dem überpersönlichen Charakter dieser weltweiten Seele, ihrer überpersönlichen Einheit, daß die Geschichte, die ihr "Ich" überschaut, die Grenzen einer einzelnen Person überschreitet. Das heißt anders gewendet: In jeder Einzelseele, in jedem Mana ist die eine, in diese Welt geratene, große Seele, die er Mana, vertreten.

Ein Mana bin ich des Großen Lebens...,
der ich in den Zeitaltern war (GL 2:26/71, GA-II)
Die eine Seele überschaut die Geschichte ihres Schicksals in der Unzahl von Verkörperungen und Wiederverkörperungen innerhalb der Welt. Der räumlichen Zertrennung und Aufteilung entspricht die zeitliche Begrenzung oder "Umklammerung" durch Geburt und Tod. Der Mana sagt über sein körperliches Gewand:

Wie lange muß ich es ablegen und wie lange anlegen,
wiederholt muß ich meinen Streit schlichten¹
und (darf) das Leben in seiner Shkina² nicht sehen.

GL 2:5/43, GA-II

Gar lange hielt ich es aus und wohnte in der Welt.
op.cit.2:3/42/

Führe mich heraus aus der Umklammerung des Todes!
Mir, Fragment M 7, v.3

Ein eindringliches Zeugnis gibt der sogenannte Naassener-Psalm, ein altes Überlieferungsstück eigener Art, das zu uns gelangt ist im Zusammenhang von Hippolyts Bericht über die Naassener. Hier wird das Schicksal der Seele unter dem Gesetz dieser Welt besungen:

Darum in des Hirsches Gestalt
plagt sie sich, beherrscht als eine Beute des Todes.
Bald sieht sie, im Besitz eines Königsschatzes, das Licht,
bald, ins Elend geworfen, weint sie,
bald wird sie beweint und freut sich,
bald weint sie und wird gerichtet,
bald wird sie gerichtet und stirbt
...die Unglückliche ging irrend
in ein Labyrinth von Übeln. (H 5,10:2)

Von der Seite des gnostischen Selbstes aus ist es immer ein und dasselbe "Große Leben", ein und dasselbe "Licht" in den Körpern aller Orte und Zeiten, das wieder und wieder in den Strudel der Welt gerissen wird.

JN= Wenn Uddālaka Āruṇi "vom Leben, von der Seele" /61 spricht, dann sieht er sie nicht von der Mannigfaltigkeit der Wesen in der Körperwelt her, sondern er sieht in allem immer wieder nur das eine Seiende. Sein Blick ist so fest auf diese Einheit gerichtet, daß er vor seiner Bezugnahme auf die Wiederverkörperung zunächst einmal von dem völligen "Aufgehen" eines jeglichen abgeschiedenen Wesens in diesem einen Seienden redet. "Wenn dieser Mensch abscheidet, mein Lieber, so geht seine Rede im Denksinn auf, der Denksinn im Lebenshauch, der Lebenshauch in der Glut, die Glut in der höchsten Gottheit", dem Seienden (Ch.Up 6,8:6,G). "So wie, mein Lieber, die Bienen nach Honig ausschwärmen und die Säfte der Bäume da und dort sammeln und zu einer Einheit verwandeln, wie diese dann keinen Unterschied fühlen: ich bin der Saft von diesem Baume, ich bin der Saft von jenem Baume, ebenso nämlich, mein Lieber, wissen alle diese Geschöpfe, wenn sie im Sein aufgegangen sind, nicht mehr, daß sie im Sein aufgegangen sind" (op.cit.9:1f).

Wenn dann die Rede auf die Wiederverkörperung kommt, spricht Āruṇi davon noch nicht wie die anderen Denker (s.ii). Er erwähnt nicht die Verbindung des vorigen Einzelwesens mit einem bestimmten späteren. Das Wie der Wiederverkörperung ist bei ihm noch nicht näher behandelt. Den Karma-Begriff gibt es bei ihm noch nicht (op.cit.5:3). Wohl aber werden die Wiederverkörperungen aus dem großen einen Absoluten heraus behauptet: "Diese Ströme", nämlich die Einzelwesen, "...die gehen von Meer zu Meer", d.h. von einer Vereinigung mit dem Absoluten zur nächsten, "sie werden selber zum Meere. Wie diese da nicht mehr wissen: ich bin dieser, ich bin jener Strom, ebenso, mein Lieber, wissen nämlich alle diese Geschöpfe, wenn sie aus dem Seienden", dem Absoluten, "zurückgekehrt sind, nicht mehr, daß sie aus dem Seienden zurückkehren: Sie werden als das wiedergeboren, was gerade sie hier sind, sei es Tiger oder Löwe oder Wolf oder Eber oder Wurm oder Motte oder Bremse oder Mücke" (op.cit.6,10:1f,G).

(Zu Ch.Up 6,9:3 s. die literarkritische Anm 613 in G p.114. Aufschlußreich für das Verständnis von 6,9 und 10 ist auch der Vergleich mit Pr.Up 6,5 - s.§ 80 - und Olden//2/74f.)

ii. Von der Körperwelt aus gesehen. - GN= Der Geist des /62 Betrachters kann nun seinen Standort auch auf der Weltseite wählen. Was sich von hier aus dem Bewußtsein aufdrängt ist nicht

zuerst die eine Seele, sondern die Vielheit von Körpern. Der Plural der Körper wird auf die von ihnen verkörperte oder eingekörperte Seelensubstanz ausgedehnt. Die zunehmende Verstrickung der Lichtseele in die Welt der Leibseele stellt sich dar in der Verkettung von bestimmten, aufeinander folgenden, leiblichen Existenzen. Im Naassenerpsalm kam es zu der allgemeinen Feststellung, daß die Seele sich in einem "Labyrinth von Übeln" verirrt. Nun aber werden in anderen Texten - offenbar nach unverbrüchlichem in der Welt der Leibseele geltendem Gesetz - bestimmte leibliche Existenzen einander zugeordnet. Von Basilides berichtet Clemens Alexandrinus, daß er nicht nur alle Leiden eines Menschen auf seine Sünden zurückführe, sondern auch glaube, daß er sie erleide als die Folge seiner Versündigung in einer bestimmten früheren Existenz (Str IV, 12 = § 81-83). "Das Wort 'Gott' ver-gilt bis ins dritte und vierte Geschlecht den Ungehorsamen" verstehen die Basilidianer von den (Wieder-)Verkörperungen (ἐνωμα-τῶσεις, Exc 28). In diesem Zusammenhang erfährt auch ein Apo = stelwort seine Umdeutung. Röm. 7:9 wird so verstanden: "Bevor ich in diesen Körper kam, habe ich in der Art Körper gelebt, die nicht unter dem Gesetz ist", d.h. nicht unter dem speziell für den Menschen geltenden Sittengesetz, sondern "etwa eines Viehs oder eines Vogels" (OR V, 1). Sieht man die basilidianische Lehre von den "Anhängseln" in diesem Zusammenhang, so wird deutlich, daß sie für diese gnostische Schule einen ähnlichen Platz im System hat wie die Lehre von dem sich anhäufenden Karma im JN. Sie "pflegen die Leidenschaften 'Anhängsel' (προσαρτήματα = appendices) zu nennen; sie seien wesensmäßig Geister, die sich an die vernünftige Seele angehängt hätten gemäß einer Ur-Verwirrung und Ur-Vermischung" (Str II, 20 = § 112:1). Isidor, der Sohn des Basilides, brachte in einer Schrift mit dem Titel "Über die angewachsene Seele" zum Ausdruck, "daß die Seele nicht einheitlich ist, vielmehr durch die Gewalt ihrer Anhängsel die Begierden nach dem Schlechten entstehen" (op. cit. § 113:3).

Nach den Doketen herrscht bei den Seelen hier unten in der Welt "großer Irrtum..., weil sie den Oberen gegenüber kalt (ohnmächtig) geworden, in der Finsternis verharren, von einem Körper in den anderen umwechselnd und vom Demiurgen bewacht... 'Ich bin ein Irrender, ich gehe von einem Ort zum anderen und von einem Haus zum anderen' (Hiob 2:9 d LXX)" (H 8, 10:1f). Die Manichäer glauben: Die sündigen Seelen "kehren... in Tierleiber zurück und in alles, was durch Wurzeln in der Erde Halt hat und ernährt wird" (Audh 4, col. 37, Haa). Aus dem Bereich solcher und ähnlicher Zeugnisse sei schließlich auch noch die bei Stobaeus genannte Schrift Κόρη Κόσμου erwähnt (Stob I).

JN = Sobald sich der Blick, geleitet von der Wiederverkörperungs-idee, der Körperwelt zuwendet, legt sich außer der Frage nach der Beziehung zwischen dem Absoluten und der Vielzahl der sich fortsetzenden Verkörperungen auch die Frage nahe nach dem Verhältnis der einzelnen Wiederverkörperungen zueinander. In der Beantwortung dieser letzteren Frage wird es wiederum von Bedeutung sein, ob die betreffende Richtung des JN von der Existenz einer höheren Natur im Menschen ausgeht oder nicht. In ersterem Falle ist die Rede von der "Seelenwanderung" im engeren Sinne des Wortes sachgemäß ('a'). In letzterem Falle steht das Denken vor dem Problem: Wie ist eine Wiederverkörperung vorzustellen, wenn es keine weltimmanente höhere Natur gibt ('b')? Der GN kennt nur den Typ 'a' (§ 62), da bei ihm die Richtung, welche ebenfalls ein weltimmanentes höheres Selbst ablehnt, nämlich der Marcionismus, nicht die Idee von der Wiederverkörperung vertritt.

'a'.JN= Seelenwanderung.- Bei dem uranfänglichen Du = /64 alismus der Jainas ist das Karma ein Stoff, mit dem es die Einzelseele zu tun bekommt, wenn sie sich als lebendiges Wesen bewegt oder betätigt. Dabei kann sie es nicht verhindern, daß Karmastoff in sie eindringt. Als dessen Behälter innerhalb der Seele gilt der feine Karma-Leib (kāraṇa-śarīra), mit dem die Seele beim Tode den groben Körper verläßt, um sich von neuem zu inkarnieren. Der orthodoxe Hinduismus wiederum sieht im Karma eine "unsichtbare" Kraft, ein "neu Hinzutretendes" (apūrva, ein früher nicht Dagewesenes), das dann im neuen Leben seine Frucht bringt. Nach dem Nyāya-Vaiśeṣika ist dieses die Kraft der Seele selbst, welche durch ihr Wollen einen bestimmten Eindruck (vāsanā) erhält, der dann nach dem Tode seine günstige oder ungünstige Folge hat. Nach den meisten Systemen jedoch affiziert das Karma nicht die Seele, sondern nur den feinen Leib (sūkṣma-śarīra), der ihr durch die verschiedenen Existenzen hindurch anhaftet (Glas//4/16).

Das Bild einer Seelenwanderungslehre, welches charakteristisch ist für einen abgeleiteten Dualismus, bietet Vallabha: Das Karma ist (wie auch die Zeit) eine Erscheinungsweise des Absoluten, d.h. bei diesem Denker: Gottes (Ders./8/286).

'b'.JN= Wiederverkörperung ohne weltimmanente höhere Natur.- Die Auffassung, daß die Seele sich mit dem Tode so wie /65 alle anderen Komponenten des Gesamtwesens in die ihnen entsprechenden Elemente auflöst, findet sich bereits in der älteren Upanishadenzeit. Nach BĀ.Up 3,2 gehen nach dem Tode eines Menschen seine Rede ins Feuer, sein Odem in den Wind, sein Auge in die Sonne, sein Denkeinn (manas) in den Mond, sein Gehör in die Himmelsgegenden, sein Leib in die Erde, sein ātman in den Äther oder Weltraum ein. Auf die Frage "Wo bleibt dann der Mensch?" antwortet Yājñavalkya nur indirekt, indem er vom Karma spricht, durch das einer gut oder böse wird (3,2:13,G). Er reflektiert also nicht auf eine individuelle, unsterbliche Seele, sondern auf das Karma als eine Art Energie, welche im Tode im All-Selbst aufgeht, in diesem aber nicht bleiben kann, sondern zu neuer Verkörperung drängt (4,4:1-2,G). Dann folgt das Gleichnis von der Raupe, die sich ganz in sich zusammenzieht, wenn sie das Ende des Grashalmes erreicht hat und einen neuen Weg nehmen muß, und das der Buntweberin, die einen Teil der Stickerei entfernt und eine neue Figur in das Gewebe einzieht (v.3 und 4). Der Sinn dieser Gleichnisse ist nicht, auf ein über die Existenzen hinweg verbindendes geistiges, seelisches oder körperliches Etwas hinzuweisen, sondern auf das Gesetz einer nicht weiter ableitbaren Notwendigkeit, durch die diese Existenz mit jener zusammenhängt.

Was dieser Seher mit bescheidenen Ausdrucksmitteln zu sagen bemüht ist, das bringt der Buddhismus auf höherer Ebene mit den letzten Teilen seiner zwölfgliedrigen Formel zum Ausdruck. Wir erinnern uns, daß die Glieder 8-10 dieser Formel, der "Durst" des Begehrens, der "Lebenshang" und das "Werden" sind (§ 17). Mit dem Durst beginnt bereits die Produktion von neuem Karma, die sich im Lebenshang intensiviert (Olden//1/220ff und 432). Das "Werden" ist vollends die Hervorrufung von Karma, welches im 11. Glied in der neuen Geburt (jāti) resultiert, die sowohl im 12. Glied zu Alter und Tod führt (jarā-marāṇa), als auch die Voraussetzung abgibt für einen neuen zwölfgliedrigen Werdegang. Der Buddhismus faßt die durch die Taten hervorgerufene Disposition für eine künftige Existenz als vorläufig noch verborgene Zusammenformung der Daseinsfaktoren auf (§ 23), welche sich in der kommenden Existenz manifestieren werden. Da er ja nicht zwischen Subjekt und Objekt unterscheidet, bestimmt das Karma eines Wesens

nicht nur dessen individuelle Eigenschaften, sondern es bewirkt gleichzeitig seine zu erlebende Außenwelt, indem es die Daseinsfaktoren, die durch ihre Wechselwirkungen den Lebensprozeß ablaufen lassen, in der entsprechenden Weise zusammenfaßt und gruppiert.

Nach der Lehre der Sarvāstivādis sind "die Berge, auf denen ich wandere, die Sonne, die ich sehe, das Wasser, das ich trinke, nur Inhalte meines durch das Karma bestimmten Bewußtseins = Stromes" (Glas//4/16). Da der Buddhismus nur eine Vielheit von scheinbaren Persönlichkeiten anerkennt, läßt sich die Tatsache, daß mehrere Personen dieselbe Welt erleben, nur damit erklären, daß ihnen allen das identische Erlebnisse hervorruufende Karma gemeinsam ist. So werden nicht nur die Schicksale aller irdischen Gemeinschaften, sondern auch das Schicksal eines ganzen Weltsystems durch das Karma der Gesamtheit aller scheinbaren Individuen in ihm bestimmt.

Was den Übergang von einer Existenz zur anderen angeht, so glauben ein Teil der Buddhisten, daß die neue Geburt unmittelbar dem Tode folgt (Kvu 8,2,s.Ak 3,p.32,Note). Andere dagegen nehmen eine den Zeitraum zwischen Tod und Geburt überbrückende Zwischenexistenz, "Gandharva" genannt, an (op.cit.31ff).

B. BESONDERE BEGRIFFE, MOTIVE UND THEMEN

/66

Ausgehend von den unter A dargelegten Voraussetzungen, sind die Grundgedanken des GN und des JN Anlaß zur Verwendung gewisser Begriffe und Motive und zur Behandlung gewisser Themen. Diese sind zwar nicht durchweg bei allen, doch bei vielen Vertretern der beiden Richtungen zu finden oder erweisen sich als besonders kennzeichnend für ihre Problematik.

1. Im Spannungsfeld des Dualismus.

/67

Vom Menschen in seiner Unerlöstheit, von dem im Spannungsfeld eines Dualismus zwieier gegeneinander stehender Tendenzen oder Mächte Lebenden spricht man vermittels bestimmter, häufig wiederkehrender Motive und macht aber auch die Erfahrung der Ausweglosigkeit des Fragens und der vergeblichen Suche nach Antwort.

a. Begriffe der Ohnmacht. - GN= Das häufigste, die gnostische Sicht des unerlösten Menschen weithin beherrschende Bild ist, daß der Mensch, der sich diesem großen Widerstreit hilflos ausgeliefert sieht, betäubt wird und diesen Widerstreit verliert zugunsten der Welt, in der sein Geist gefangen liegt. In diesen Zusammenhang gehören Bildworte wie Trunkenheit, Schlaf, Vergesseneheit, d.h. Selbstvergessen, Umherirren und Ähnliches. Verbunden mit alledem ist die Unwissenheit. (Für einen gewissen Teil der gnostischen Literatur erleichtern die Register gnostischer Begriffe am Ende von GA-II, p.421ff, das Auffinden einiger dieser Begriffe.)

Über die Finsternismächte, die Herrschaft über Adam ausüben, wird gesagt: Sie üben an ihm das Mysterium der Trunkenheit (GR 3/111/). Die Weltmenschen werden gefragt: "Warum wollt ihr den Schlaf lieben...?" (op.cit.5:2/178/). Von dem Propheten des Poimandres werden die Menschen auf folgende Weise angeredet: "Ihr Völker, erdgeborene Männer, die ihr selbst euch der Trunkenheit und dem Schlaf ausgeliefert habt und der Unwissenheit über Gott,..."(CpH 1:27). Sie sind trunken von der "unverdünnten Lehre der Unwissenheit" (ἀγνοία, op.cit.7:1). Die Dämonin der Gier "machte sie", die Seele, "wie blind und taub,

bewußtlos und verwirrt, damit sie zunächst ihren Urgrund und ihre Herkunft (lit. Familie) nicht erkenne" (WBH 218f), und in dem "Perlenlied" der Thomasakten sagt der in die Welt ziehende Sohn des großen Königs: "Ich wußte nicht (mehr), daß ich ein Königssohn war, ihrem König aber diente ich... und durch die Schwere ihrer Nahrung verfiel ich in tiefen Schlaf" (Ath 109). Mit drei Worten beschreibt ein mandäischer Text das Ergebnis all dieses Geschehens: Das "Herz" wird "verlassen", "abgeschnitten" und "geraubt" (GR 5:2/179/).

JN= Ein ganze Sammlung von charakteristischen Begriffen, /69 mit denen die Ohnmacht des Selbst in dieser Welt beschrieben wird, bietet die M.Up: "Unabwendbar wie die Wellen gro-
ser Ströme ist für die Einzelseele ihr früheres Tun; unaufhaltbar wie die Gezeiten des Ozeans das Nahen des Todes. Von den Fesseln der Folgen guter und schlechter Werke ist sie wie ein Lahmer gehemmt, wie ein Gefangenener unfrei; sie lebt inmitten großer Furcht wie einen, der im Reich des Yama wohnt; sie ist vom Rauschtrank berauscht wie ein vom Rauschtrank Berauschter; sie irrt umher wie ein vom Übel Gepackter; sie ist von den Sinnesobjekten wie von einer großen Schlangengebissen; von Leidenschaften verdunkelt wie tiefe Finsternis; voller Schein wie ein Zauberstück, voll falscher Wahrnehmung wie ein Traum, kraftlos wie eine Bananenfrucht, den Augen wechselnd wie ein Tänzer im Augenblick, eine trügerische Freude wie eine Kulisse. Und man sagt: 'Wort, Gefühle usw. haben zwar Bedeutung für den Menschen; sie sind in Wahrheit bedeutungslos. Die Einzelseele, die sich daran hängt, vergibt den höchsten Ort'" (M.Up 4,2, AH, sp).

Ausdruck der Erfahrung dieser Ohnmacht ist auch der Glaube an den Sieg der Dämonen über die Götter. "Zweifach waren die Kinder des Prajāpati", des Weltschöpfers, "Götter und Dämonen. Von ihnen waren die schwächeren die Götter, die stärkeren die Dämonen. Selbige stritten um diese Welten" (BÄ Up 1,3:1,D). Wenn die gute, den Tod überwindende Kraft siegen soll, so könnte dies nur durch den "Lebensodem im Munde", das höhere Ich des JN, geschehen. Nur dessen Widersacher würde zunichte, "wer solches weiß" (3:7, sp).

Nach allem legt sich wie im GN die zusammenfassende, zentrale Bedeutung des Begriffes "Nichtwissen" (avidyā) nahe. In seiner Erklärung hat er freilich das Kolorit des jeweiligen Systems, in dem er angewandt wird (Glas//1/419), doch ist die alle diese Erklärungen verbindende Grundbedeutung entscheidend. Dieses "Nichtwissen" ist das ein Heil der vidyā oder des jhāna, eine wahre $\gamma\nu\omega\delta\iota\varsigma$ Ausschließende, ihre Negation.

b. Abgewiesene Fragen. - GN= Außer dem Welschlaf, der Welt=70 trunkenheit und Ähnlichem kennt der GN auch das grübelnde "Warum" des höheren Selbstes. Ein mandäischer Text beschreibt den ungeheuren Lärm der Welt, die sich in allem Möglichen ergeht, was es, angefangen von den Orgien der Wollust und sonstigen Ausschweifungen bis hin zur Raserei blutiger Opferhandlungen im Dienste der Dämonen, in der Welt gibt. Adam, d.h. soviel wie sein höheres Ich, erwacht aus seinem Schlaf und bricht aus in die Worte des Entsetzens:

'Was ist in dem Hause geschehen...?

Das Herz aller Welten wurde erfaßt
und wich von seinem Platze' (GR 3/113f/).

Diese Welt wurde nicht nach dem Wunsche des Lebens
geschaffen (10/246/).

Ich stelle in meinem Sinn Betrachtungen darüber an,

wer es zugegangen ist...
Wer brachte mich zu den Rebellen, die tagtäglich Krieg
führen ?... (15:9/322f/)

Solche Betrachtungen können hinüberleiten zu dem Erlösen= den Wissen, zu befreiender Erkenntnis (s.V und VI). Sie können aber auch bei dem grübelnden Warum verharren. Jene Art des GN, der eine von der Lichtwelt unabhängige Finsternismacht voraussetzt, hat mit dem Hinweis auf diese nur scheinbar eine Antwort bereit, denn dieses "Warum" wird zur bohrenden Frage an das Leben im Namen des Lebens:

Da du, das Leben, da warst,
wie wurde (da) die Finsternis ?...
wie wurde Mangel und Fehl ? (GR 3/76/, GA-II)
Wo du, Auserwähltes, so groß bist,
warum hört die Finsternis nicht auf ? (/78/)

Es folgt eine ausweichende Auskunft, die die eigentliche Frage offen läßt.

An anderer Stelle wird Adam an seinen Auftrag in der Welt erinnert. Als er dann unmittelbar anschließend auf die Vergänglichkeit aller Werke hingewiesen wird, geht er zur Anklage über und spricht zum Repräsentanten des "Lebens" folgendermaßen:

'Wenn ihr wisset, daß dem so ist,
warum habt ihr mich von meinem Orte weg in die Gefangenschaft gebracht

und in den stinkenden Körper geworfen?...'.

Darauf erwiderte er ihm:

'Schweig, schweig, Adam, ...

Die Welt, die werden soll,

können wir nicht unterdrücken...' (GR 16:2/364ff/, auch GL 3:2(Ende)/78/).

Wieder an anderer Stelle wird dem Adam der Rat gegeben:

"Du, Adam, steig empor und trage deine Rechtssache (dem Lichtkönig und) dem großen, ersten Leben vor, die Rechtssache betreffend die Welt, in der du weiltest..." (GL 1:2/18/). Das bedeutet praktisch, daß hier auch der alles auf die Erkenntnis setzende Gno = stiker zugeben muß: diese Art eines das Letzte fordernden Warum gerät innerhalb dieser Welt bald an ihre Grenze.

JN= Daß die Abweisung gewisser Fragen nach einem Selbst= /71 verstandnis, welches ein gewisses Erkennen - und das heißt zu = gleich: ein abgrenzendes Anerkennen - zum Heilsprinzip erhebt, nicht nur einer kontingenten Verlegenheit um die rechte Antwort entspringt, sondern daß diese Abweisung grundsätzlicher Art sein muß, das betont ein buddhistischer Text mit Nachdruck: "Folgende vier unerfaßbaren Dinge (acinteyya) gibt es, ihr Mönche, über die man nicht nachzudenken hat, es sei denn, daß man, indem man darüber nachdenkt, dem Wahn und der Verstörung anheimfalle" (A 4,77). Diese sind: "Der Machtbereich der Buddhas", der zu höchster Erkenntnis Erwachten, "der Machtbereich der Vertiefungen", d.h. der meditativen, ins Nichtweltliche gerichteten Versenkung, "die Frucht der Taten", d.h. das Reifwerden des Karma (Olden//1/445), und "die Welt", d.h. ihre spekulative Erklärung (ibid.).

2. Der Gott 'Mensch'.

GN= Die Tatsache, daß das gnostische Selbst bzw die Selbst mit /72 "Gott" unter einem Oberbegriff zusammengefaßt werden (§ 34), wirkt anregend auf Mythologie und Spekulation. Daß es im Entscheidenden der Mensch ist, über den das in der Welt und unter der Welt

leidende "Licht"-Prinzip auf seinen transzendenten Ursprung, (72) seine transzendente Herkunft bezogen wird, kommt in besonderer Weise im Mythos vom Gott mit Namen "Mensch" zum Ausdruck. Ist Gott das Abbild des in der Welt gefangenen Lebens, das der Mensch in sich erfüllt und erlebt, dann bietet sich diese Bezeichnung als der wesensgemäße Gottesname an. Freilich ist die Gottesbezeichnung "Mensch" auch für den nichtgnostischen Bereich bezeugt. Auch hat die Aufnahme und Verwendung dieser Bezeichnung in der gnostischen Mythologie ihre eigene Geschichte (Schenke, Kap. I, II; Schmitz/1/72 Anm 6). Entscheidend für ihre gnostische Identifizierung ist dabei aber, daß es sich um einen Glauben an den "Menschen" als an einen überweltlichen, dem eigenen Selbst wesensverwandten Gott handelt, der von den Weltmächten bzw. vom Weltgott grundverschieden, ihm fremd oder zumindest zeitlich vor ihm existierend und unendlich erhabener als dieser ist.

Es ist ja nur zu naheliegend, daß ein so stark vom menschlichen Ressentiment ausgehendes Denken, das nicht nur den Wert des Daseins in der Welt von zutiefst "menschlich" empfundenen, der Welt entgegenstehenden Werten aus bemißt, sondern letztlich auch keine Grenze zwischen dem Wesen der Lichtwelt und dem des eigenen Selbst zieht, - daß dieses Denken die Lichtwelt häufig unter dem Bilde "des Menschen" oder des "Urmenschen" sieht und das im Einzelnen zu findende gnostische Selbst als den im Kosmos und besonders in der Menschheit verborgenen eigentlichen Menschen beschreibt. Ein nicht unmittelbar terminologisch aber doch sachlich in diesen Zusammenhang gehörendes, eindringliches Zeugnis hierfür bietet der nordafrikanische Zweig des Manichäismus in der Gestalt des "Jesus patibilis" (AucF 20:2.6.13, AuEv 34). Hier ist der gekreuzigte Jesus das Abbild der gesamten, in den verschiedenen Wesen der Welt leidenden Lichtsubstanz. Se = cundinus sagt: "Vides enim illum (salvatorem) et in omni mundo et in omni anima esse crucifixum" (AuSe 895, 25ff; s. auch Polotsky 258:28ff).

Was hier für das Ganze mit Bezug auf einen bestimmten Menschen ausgesagt wird, das bringt die "Mensch"-Theologie auf einen allgemeinen Ausdruck. In ihr tritt etwas besonders hervor, was eigentlich überall im GN dem Wesen nach gilt, auch da, wo eine "Mensch"-Theologie oder eine von einem konkreten, leidenden Menschen ausgehende Theologie nicht ausdrücklich, dem Worte nach entworfen ist. Auf Grund dieses allgemein bestimmenden Zuges, der "einen neuen metaphysischen Status des Menschen in der Seinsordnung" anzeigt (Jonas/1/I 383), ist es auch zu verstehen, wenn die Wissenschaft häufig von dieser Mensch-Theologie als einem für den gesamten GN - sozusagen: pars pro toto - charakteristischen Mythos gesprochen hat (Bult/4; Ders./2/153f; Kraeuling).

Was Marcion angeht, so knüpft er theologisch freilich nicht an die Wesensverwandtschaft der Menschheit mit dem wahren Gott an, weil das Thema des wahren Gottes bei ihm erst im Zusammenhang des Erlösungsgeschehens berührt wird, aber dennoch konnte er seinen Gott auch einmal "den inneren Menschen" nennen (H 10:19), ohne daß wir freilich genau wissen, wie er diese Aussage in sein sonstiges theologisches Denken eingefügt hat.

H-M. Schenke hat nun gezeigt, daß es im GN aufs Ganze gesehen zwei Typen gibt, in denen die Rede vom Gott "Mensch" begegnet. Wir erinnern uns hierzu, daß des Gnostikers Selbst, jener "archimedische Punkt", in der Mythologie sowohl wie ein Inhalt als auch wie eine Form (Gestalt, Behälter, usw.) betrachtet werden kann (§ 26).

Dementsprechend bezieht sich auch der Name des Gottes Mensch bald auf ein Inneres, einen Inhalt (a) und bald auf eine Gestalt, eine Form (b).

JN= Bereits die älteren Schriften des JN beziehen sich nicht /73
selten sowohl auf das höhere Selbst innerhalb der Welt als auch auf das ewige Absolute mit dem Begriff: Puruṣa (=Mann, Mensch). Die Kosmogonie von BÄ.Up 1,4 beginnt mit den Worten: "Am Anfang war hier nur das Selbst; es war wie ein Mensch" (v.1), und vom innerweltlichen "Menschen", den er auch den "goldigen", d.h. unvergänglichen Menschen nennt (op.cit.4,3:11f und Anm 652,G), sagt Yājñavalkya: "Im Traumzustand emporsteigend und wieder sinkend, nimmt der Gott vielerlei Gestalten an" (v.13,sp).

Es zeigen sich auch hier jene oben genannten Typen der Rede vom "Menschen".

a. Der "Mensch" als ein Inneres.- GN= Bei den Naassenern /74
(H 5) ist dieser Mensch mannweiblich und seinem Wesen nach dreifach geteilt: "verständlich" (νοετός), "psychisch", "choisch" (δαιμόνιος), d.h. er ist das Grundwesen des Alls (9:2). Zu unterscheiden sind der ἄγχι ὁρθωτός, "der selige obere Mensch", der ἐνδραπέδως schlecht= hin oder auch Adam, Adamas (7:30.36; 8:9f), einerseits und der ὑπὸς τοῦ ἀνδραπέδου (6:4) andererseits. Jener ist "das ewige Wesen oben", "der Unsagbare, Nicht-Gebildete, nicht zu Verstehende und ohne Gestalt Seiende" (7:15.23), also "der unbekannte Gott" des GN. Dieser ist der Urmensch so wie er sich in seinem Bild selbst gegenübersteht, aus sich selbst hervorgegangen und von ihm selbst erzeugt, die aus ihm selbst hervorgebrochene Frucht, in der er sich selbst nun vor sich hat und erkennt (9:1f). "Der Menschensohn ist also der Ur-mensch im Bilde seiner eigenen Konzeption (vgl. Ir 30:1, wo der Sohn des Urmenschen durch die Ennoia vertreten ist). Er ist, wie es in anschaulicher Objektivation heißt, das Gehirn im Haupt" (Schlier/1/100, vgl. H 7:35, 8:13, 9:14f).

Jedoch die gegenwärtige Lage des Menschen ist, daß er in dieser Welt nur existiert als "beherrscht", so daß er "durch die Seele (d.h. die Leibseele) versklavt leide und gezüchtigt werde" (7:7). Er ist "der Hineingelegte", "innere"; "gefallen", "von oben abgeschnitten" (7:36), wie "Samenkörner... in diese Welt gesät" (8:28). Sein nach Erlösung suchender Geist macht sich überall da bemerkbar, "wo sowohl der Vater wie der Sohn, der aus diesem Vater dort geboren ist", d.h. Urmensch und Menschensohn, "genannt wird", und mit Blick auf die vielen "Mensch"-Götter der Religions= welt (9:8ff) gibt dieser GN seine Auslegung der allgemeinen Religionsgeschichte: "Das ist... der Vielnamige, mit tausend Augen, der Unbegreifliche, nach dem jede Natur, die eine so, die andere so, strebt" (9:4).

JN= Als Yājñavalkya aufgefordert wird zu präzisieren, wen /75
er eigentlich mit dem Ātman meine, antwortet er: "Der innere Mensch, der unter den Lebenshauchen (-organen) der nur aus Erkennen bestehende, das Licht im Herzen ist" (BÄ.Up 4,3:7,G). Seit der Zeit der "mittleren" Upanishaden (wie Kā.Up, Mu.Up, SvUp usw.) gewinnt unter den überlieferten Bezeichnungen für das numinose Selbst der Terminus "Puruṣa" die Führung. Oldenberg, der die Geschichte dieses Begriffes untersucht hat (/2/192ff), weist darauf hin, daß dies Wort in älteren Texten, wie z.B. im Brhad Āraṇyaka, besonders von mächtigen Wesen gebraucht wird, welche in etwas anderem enthalten sind. Man spricht vom Puruṣa in der Sonne, im Monde, in Äther und Wind, usw. und auch davon, daß im Anfang der Dinge der Ātman in Puruṣagestalt existierte. Diese Wendung verrißt, daß hier noch die konkrete Vorstellung "Mensch" bzw. "Mann"

vorherrschte. Andererseits sichert die Anwendung des "Nein, nein" (BÄ.Up 2,3:6, § 37) auch auf den als Puruṣa benannten Gott seinen allem Weltwesen fremden Charakter und seine völlige Verschiedenheit von der Welt. Ātman und Puruṣa bedeuten zwar das Gleiche, aber Oldenberg beobachtet eine Nuancierung. "Beim 'Ātman' wird überwiegend an ein Lebens- und Lichtprinzip gedacht auf das festeste mit der Wesenheit verwoben, deren Ātman er ist, ja vielmehr eben diese Wesenheit seiend. Der 'Puruṣa' wohnt gleichfalls gern, wie erwähnt, einer anderen Wesenheit inne, so daß er doch auch leicht dazu neigt, diese Behausung verlassend oder überhaupt einer Behausung entbehrend eignes Dasein zu führen, indem er, wie der Name besagt, als 'Mann' auf sich selbst gestellt ist, gewissermaßen volle, runde Gestalt besitzt. Es ist bezeichnend, daß der Sprachgebrauch gern mit Ātman den Genetiv verbindet, um auszudrücken, wessen Ātman gemeint ist, mit puruṣa dagegen den Lokativ, um zu sagen, wo er in dieser Puruṣa wohnt" (/2/193f). Das Wesentliche an ihm ist, daß er ein Inneres ist! "Seine Rolle als Beseeler und Beherrscher der Natur tritt eben noch entschiedener als früher zurück gegenüber dem Gedanken, daß er von Haus aus jenseits der Natur steht und in diese seine Freiheit heimkehren muß" (op.cit. 194).

b. Der "Mensch" als Gestalt. - GN= Saturnil lehrt "einen /76
allen unbekannten Vater, der Engel, Erzengel, Kräfte und Gewalt gemacht hätte" (Ir 24:1f). Welt und Menschen seien durch das Wirken von "sieben Engeln" entstanden. Die Erschaffung des Menschen wird auf folgende Weise geschildert: "Als von oben der höchsten Macht ein leuchtendes Bild erschien, das sie nicht festhalten konnten, weil es sofort, wie er sagt, wieder nach oben eilte, ermunterten sie sich selbst mit den Worten: 'Laß uns einen Menschen machen nach Bild und nach Gleichnis' (1.Mos.1,26)", d.h. in Nachahmung jenes leuchtenden Bildes der höchsten Macht, das sofort wieder verschwunden war. Als nun aber das auf diese Weise geschaffene "Gebilde sich nicht aufrichten konnte wegen des Unvermögens der Engel, sondern wie ein Wurm daherkroch, da erbarmte sich seiner die obere Kraft, weil es zu ihrem Gleichnis geschaffen war, sie sandte einen Funken des Lebens", d.h. also des nichtweltlichen, göttlichen Lebens, "der den Menschen aufrichtete, mit Gliedern versah und zum Leben", d.h. zum Leben hier auf Erden, "erweckte". Das Phänomen "Fall" (§ 52) hat hier also die besondere Form einer Herabsendung, eines Herabfallen-Lassens, und die Veranlassung dazu ist das Unternehmen der ihre Grenze überschreitenden Engelmächte. Das den Menschen mit der Lichtwelt ursprünghch Verbindende ist hier aber nicht nur der Inhalt, der höhere aus der Lichtwelt stammende "Funke des Lebens", sondern die nach dem Bilde des überweltlichen Numens geformte, gott-menschliche G e s t a l t, durch die das Herabkommen jener Substanz erst veranlaßt wird.

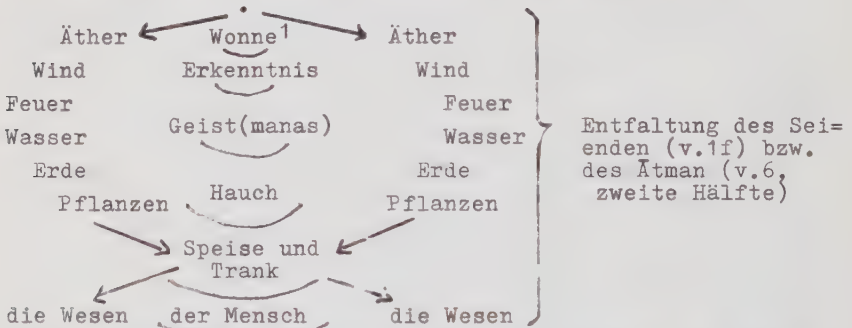
Was in dem monistischen Denken Saturnils mehr tragische Züge trägt und daher von oben mit der göttlichen Barmherzigkeit beantwortet wird, das erhält in dem unabgeleiteten Dualismus der Manichäer mehr dämonische Züge, denn die gottmenschliche Gestalt Adams, in der er von der Finsternismacht in einem scheußlichen Prozeß gebildet wird, dient hier dem Versuch, möglichst viel von dem im Zuge einer Kampfhandlung in der gesamten Finsterniswelt eingefangenen Licht an diese zu binden und an der Wiederaufnahme in die Lichtwelt zu hindern (TbK 317:5ff). Nach der Darstellung Augustins kommt Adam als das Ebenbild des Dritten Gesandten nur dadurch zustande, daß die Finsternis die in ihr befindliche Lichtsubstanz in Adam hineinlegt (Aunb 46,884:29-886:17). Hier

wird also durch den göttlichen Inhalt die göttliche Gestalt geschaffen. Bei Al heißt es dagegen: "Seine Gestalt jedoch trug sehr dazu bei, daß der Mensch an der göttlichen Kraft mehr Anteil erhielt als die anderen sterblichen Lebewesen, da er ja selbst ein Bild göttlicher Kraft ist" (7:11ff). Bei TB wird der nach dem Bilde des Dritten Gesandten von der Finsternis geschaffene Leib Adams als eine Beute (Θήραμα) und als Köder (δελταρ) für die Lichtseelensubstanz bezeichnet (III, 4f/68, 10-27). Hier ist es also der göttliche Inhalt, der von der göttlichen Gestalt angezogen wird.

JN= Der unter a beschriebene Puruṣa hat Gestalt, aber sie /77 verschwindet unter dem "Nein, nein" in der alleinigen Bedeutsamkeit des Namens und es verbleibt der Gedanke an "den Menschen" als ein letztes Inneres. Wir wenden uns nun einer solchen Rede vom "Menschen" zu, bei der der "Mensch" ganz Gestalt ist und bei der sein Inneres den numinosen Charakter erst als Inneres dieser seiner Gestalt gewinnt. Das folgende Schema veranschaulicht die Aussagen von T.Up 2 (AH), welche eine Kosmo- und Anthropogonie im Sinne dieser "Mensch"-Lehre umfassen.

Das Brahman - nichtseiend (v.6 und 7)

Daraus: das Seiende - durch sich selbst geschaffen (v.7)



Die Entfaltung des Seienden bedeutet zunächst die Entfernung vom Absoluten - bis es in der Entstehung des Menschen (nicht der der anderen Wesen) eine Position erreicht, von der aus eine gewisse Rückbeziehung des Seienden auf seinen Ursprung erkennbar wird - im Schema durch die nach oben hin enger werdenden Bögen gekennzeichnet. "Von diesem aus Speise und Trank bestehenden ist der innere Ātman verschieden, der aus Hauch besteht. Jener", der aus Speise und Trank bestehende, "ist davon", vom Hauch-Ātman, "erfüllt. Jener hat Menschenform, und seiner Menschenform entsprechend hat auch dieser Menschenform" (v.2, Ende). "Ihm", dem Hauch-Ātman, "ist dasselbe körperliche Selbst wie dem vorigen", dem Speise-Ātman, "eigen" (v.3). Das Selbst, das sich in den Leib kleidet, wird von verschiedenen Formen oder Leibern wie von Hüllen umgeben, von denen die eine in der anderen darinnen steckt. So gibt es außer dem Puruṣa schlechthin - von außen nach innen fortschreitend - die oben in der mittleren Reihe genannten Schichten oder Hüllen der Person (in Sanskrit: den annamaya, prāṇamaya, monomaya, vijñānamaya und ānandamaya Puruṣa). Der in =

1 Hinsichtlich der Wiedergabe des zugrundeliegenden Sanskrit = wortes mit "Wonne" s. Deussens Beobachtung p.225, Z.12ff.

nerste und feinste Leib ist der Wonne-Leib.

Bei der Beschreibung dieser zunehmend geistiger werden= den Leiber finden im Text jedesmal unter ihrer entsprechenden Bezeichnung und Charakterisierung dieselben Worte Anwendung : "Jener hat Menschenform, und seiner Menschenform entsprechend hat auch dieser Menschenform." Dadurch, daß eine jede dieser geistigen Hüllen sich in ihrer Gestalt von der sie jeweils um= gebenden Hülle herleitet, gewinnt eine jede von ihnen ihren dem Heil dienenden Charakter letztlich von der äußersten Hülle oder G e s t a l t, und das ist die Gestalt "des Menschen".

3. Die Quantität der überpersönlichen Basis des Selbst.

/78

Bei den Systemen, die von einer diesseitigen und jenseitigen höheren Natur ausgehen, erhebt sich die Frage: Geschieht die Aufteilung der einen Basis in die vielen Einzelseelen oder Einzelselbst erst durch die Welt des Körpers ? Oder wird schon von vornherein, unbeschadet der wesenhaften Einheit "des Großen Lebens", ein Vielheit präkosmischer Seelen angenommen ?

a. Einheit. - GN= Die in der Welt eingeschlossenen Seelen /79 sind in einem mandäischen Text wie dem folgenden in ihrem außerweltlichen Sein e i n e Seele. Der folgende Vers hat ein und denselben Mana als Einzel- und als Kollektivseele zum Objekt:

Er erlöse die sanften Manas,
erlöse den teuren Mana.

(GR 15:10/326/, s. zu dieser Stelle Rud//3/82 Anm 1)
Denselben Eindruck vermitteln auch einige andere mandäische Begriffe. Der "Schatz des Lebens, der von hier (d.h. von der Lichtwelt) genommen wird", ist die Gesamtheit der auf der irdischen Welt verkörperten Lichtseelen oder einfach die Lichtseele als ein Gesamtwesen (GR 3/92/, GA-II, vgl. J 57-59). Ein weiterer Begriff dieser Art ist "die Lobpreisung" (op.cit. 2/7/) als die Gesamtheit allen, die Lichtwelt preisenden und erst durch die Welt "zersplitterten" Lebens. "Wer nahm die Lobpreisung, zersplitterte sie und warf sie hierhin und dorthin ?" Vor ihrem Einschluß in die Welt sind die Lichtseelen ursprünglich in dem Kanna, dem "Seelenbehälter" der Lichtwelt (GR 15:3/308/, s. auch Rud//3/48f).

Eine ausgesprochene Entscheidung für oder gegen die Vorstellung von präkosmischen Einzelseelen (Monaden) liegt beim Mandäismus als Ganzem freilich nicht vor. Der Begriff Kanna (wie in ähnlicher Weise auch einige verwandte Begriffe, op.cit. 17-48) schillert zwischen der Bedeutung eines einheitlichen, persönlich gedachten Wesens, das sich freut und den "Glanz des ersten Lebens" umarmen kann (ML Qol I, 9/5/), bis hin zu der eines präkosmischen Sammelortes, einer Kollektivseele und deren Quellort. Die gelegentliche Übersetzung des Wortes mit "Stamm" (z.B. GR 1/23/, GA-II) deutet bereits auf die auch nach der späteren Verkörperung bestehende Wesensgemeinschaft aller Einzelseelen hin.

JN= Aus der Vielzahl der die Einheit des höheren Prinzips/80 betonenden Belege seien hier nur zwei aus den mittleren Upani = shaden herausgegriffen: "Dieser feine, unergreifbare, unsichtbare, Purusha genannt, kehrt... mit einem Teil von sich in diesen Körper ein" (M. Up 2, 5, AH). Er ist also abgesehen vom Körper eine Einheit. Eine andere Stelle hebt die Einheit dieses Purusha als das verbindende Eine der 15 vergänglichen Teile der Einzelperson hervor, nämlich als die Radnabe mit 15 Speichen, wie auch die Einheit des überweltlichen Purusha: "Wie die Ströme in ihrem Lauf zum Meer, wenn sie das Meer erreichen, verschwinden, Name und Gestalt von ihnen vergeht und alles nur Meer heißt, so geschieht es auch, daß diese sechzehn Teile des Beschauers", d.h. des Purushas mit Körper, "auf ihrem Wege zum Purusha", d.h. zum Absoluten, "wenn sie den Pu=

ruscha erreichen, verschwinden, Name und Gestalt von ihnen ver-
geht und alles 'Purusha' heißt. Er ist es, der ohne Teile be-
steht und unsterblich ist." (Pr.Up 6,5,AH)

b.Vielheit. - GN= Eine Vielheit von präkosmischen Seelen /81
wird eindeutig bezeugt bei den Doketen. Alle bei ihnen erwähn-
ten, aus dem Ursamen entstandenen "Welten" oder Äonen haben un-
zählige "Urbilder" der mannigfachen Lebewesen in sich, "die von
oben in die finsternen Leiber versetzt werden" und "als Seelen
hier festgehalten" sind (H 8,8:2-10:11). Offenbar steht diese
Systembildung besonders unter dem Eindruck der Vielheit der
Körperwelt und gewinnt, davon ausgehend, seine Vorstellung von
der Vielheit des höheren, nichtweltlichen Prinzips, das haupt-
sächlich von der Seite der den mannigfachen Lebewesen zugru-
deliegenden "Seelen" oder "Urbilder" aus konzipiert wird.

Auf jeden Fall wird bei den Doketen die präkosmische Plu-
ralität der Urbilder oder Seelen so wenig wie der präkosmische
Seelenstamm bei den Mandäern mit der destruktiven Abkapselung
der Selbst in der Körperwelt und dem daraus entstehenden Lei-
den unmittelbar gleichgesetzt. "Als die Seele noch im Kanna saß,
hungerte sie nicht und durstete nicht... hatte sie keine Schmer-
zen und keine Fehler", usw (J 13/51/). Erst beim Blick auf die
Vielheit der Erscheinungen drängt sich dem Gnostiker die Plura-
lität der Seele als eine trennende, schmerzhaft, durch die Ver-
körperung bedingte auf, "das vielfältig zerteilte Werden der
sterblichen Menschen" (H 5,8:15), während der Blick nach oben auf
das "Große Leben" den Schauenden nicht loskommen läßt vom Ein-
druck der Ganzheit und "Gemeinschaftlichkeit" der Lichtwelt
(mandäisch: laufa).

JN= Die Hauptschrift des klassischen Sāṃkhya, die Kārikā /82
des Īśhvarakṛṣṇa, spricht zwar meist vom Puruṣa im Singular, doch
ist damit nur der Gattungsname gemeint, der im folgenden mit
"souls" übersetzt ist:

The souls are many
since birth, death and the instruments of cognition
and action are allotted severally;
since occupations are not simultaneous and at once
universal;
since the three Attributes¹ affect severally. (Sā.K 18)

Das in diesen Versen enthaltene Argument erläutert Olden-
berg (Puruṣa mit "Geist" übersetzend): "Stünde allen Körpern
ein und derselbe Geist gegenüber, so wäre unverständlich, daß
Geburt und Tod, d.h. Verbindung des Geistes mit einem neuen Kör-
per und Trennung solcher Verbindung, nicht überall zugleich ein-
tritt, sowie daß dem Geist hier diese, dort jene materiellen Or-
gane gehören. Auch bliebe unbegreiflich, daß nicht alle Wesen
gleichzeitig sich bewegen oder ruhen. Endlich führt zum selben
Ergebnis auch der Gegensatz des Puruṣa und der dreifachen Na-
tur: diese besteht nur in einem Exemplar; so muß jener als ihr
entgegengesetzt in vielen Exemplaren vorhanden sein" (/2/220).

Ein Argument wird das alles freilich erst für ein Denken,
das die ganze Frage nach dem höheren Prinzip in Analogie zur
Zertrennung der Körperwelt behandelt. Wie diese die Ganzheit
des lebendigen Stromes der erlebten natürlichen Erscheinungen
aufspaltet, so werden hier die Puruṣas für die Aufspaltung und

1 Die drei Attribute oder Guṇas sind die drei "Fäden" oder Kon-
stituenten der Natur, d.h. des dem Puruṣa entgegenstehenden
Prinzips: das Lichte, das Bewegliche und das Dunkle. (Näheres
s. in V.49)

Zerteilung der lebendigen Ganzheit der Natur verantwortlich (82) gemacht, denn die letztere umgibt ja die ersteren und wird dadurch ihrem Gesetz der Vielheit mitunterworfen. (Man denke nach einem unserer modernen Zeit entnommenen Gleichnis etwa an die Atomisierung eines Erscheinungsbildes unter dem Mikroskop !)

In ähnlicher Weise ist der Denkansatz im Jainismus zu verstehen. Die Vielheit der Geistmonaden wird zwar in scharfem Gegensatz zum materiellen Prinzip gesehen, und doch sind jene Geistmonaden im Grunde so etwas wie feine Substanzen, die sich wie eine Art Materie ausdehnen und kontrahieren, Stoffe in sich hineinziehen und ausstoßen können, gewissermaßen feinste unsichtbare Körper einer höheren Ordnung (Glas//3/152f).

Was bisher nur negativ zum Ausdruck kam durch die Konstatierung /1
dessen, was mangelte und was durch seine Abwesenheit Leiden verursacht, das begegnet dem Erkennenden zur Erlösung dank seiner Erkenntnis ($\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ bzw. $jñāna$). Charakteristisch ist dabei, daß nicht nur der Inhalt dieser Erkenntnis auf das Heil hin = weist, sondern daß der Erkenntnisakt als solcher das Heilsgeschehen bereits einleitet. "Durch den Ätman findet man die Kraft dazu, durch Wissen findet man die Unsterblichkeit", sagt die Ke.Up (2:4,G).

A. DIE HEILSSCHAU

/2

Zuerst soll auf den Ort, die Zeit und die Reichweite der Erlösung innerhalb der Person (1), sodann auf ihre Qualität, ihr "Wie" (2) eingegangen werden. Woher nimmt sie ihre Initiative? (3) Schließlich setzt der Erkennende nicht nur sich selbst, sondern die Gesamtzeit alles Seienden zu seiner Heilserwartung in Beziehung (4).

1. Bereich und Reichweite der Erlösung in der Person

/3

Erlösung - das haben jene die Ohnmacht des Menschen beschreibenden Bildworte von Trunkenheit, Schlaf, Vergessen usw., deutlich zum Ausdruck gebracht - kann nach dieser Sicht eine Wirklichkeit sein, nur wenn sie eine Befreiung aus dem Gefängnis dieser Welt und von der zur Welt gehörenden Leibseele bringt. Ziel der Suche nach Erlösung ist daher, daß der nach ihr Strebende "nicht mehr ins Werden kommt", wie es in der Megale Apophasis heißt (H 6,14:6), daß er "von den Schlangen der Wüste, das heißt von den Göttern des Werdens, nicht gebissen wird", wie es die Peraten ausdrücken (op.cit. 5,16:8), und "einmal über das andere" - führt Oldenberg über den Buddhismus aus - "kehrt in den Texten der Spruch wie = der, den Gott Indra sprach, als Buddha in das Nirvāna einging" und der mit den Worten endet: "Selig des Werdens End" und Ruh'!" (/1/235) Wo und wann kann dann aber noch innerhalb dieser Weltzeit von Erlösung die Rede sein?

a. Das Heil - aufgerichtet im Innern. - GN= Aus der Erkenntnis seiner absoluten Unweltlichkeit erwächst dem Ich der Gnostiker die Gewißheit, der Welt letztlich überlegen zu sein. "Das Leben wurde in ihrem Innern (oder: Schatz, $\psi\upsilon\lambda\alpha$) aufgerichtet" (GR 5:2/173/, GA-II, sp), unsichtbar, unreal für diese Welt und dennoch für den Erkennenden als die Wirklichkeit. Dies ist der Sinn der Mahnungen und Verheißungen hinsichtlich des Selbstes, denn dieses gnostische Selbst, dieser unsichtbare, nur denkbare Kontaktpunkt der Person mit dem Überweltlichen wird Mittelpunkt des Denkens über die Erlösung. In diesem Sinne gilt: Gnosis ist Wissen um das wahre Selbst.

Ein jeder gebe auf sich selbst acht.

Ein jeder, der auf sich selbst acht gibt,

wird aus dem fressenden Feuer gerettet werden. (GR 2:3/64/)

"Die Stimme des Lebens ruft: 'Heil dem, der sich selber versteht. Ein Mann, der sich selber versteht, hat nicht seinesgleichen in der Welt...' (J 44/169/).

Was der mandäische Text mit der Bedrohung des menschlichen Selbstes durch "das fressende Feuer" meint, bringt die Megale Apophasis des Simon (H 6,9:4ff; Schmitz/1/32ff), die auch bei den Naassenern herangezogen wird (z.B. H 5,9:5f), auf ihre

eigene Weise mit Bezug auf die Wurzel d e s A l l s und d a s S e l b s t zum Ausdruck. Simon nennt "den Anfang des Alls eine unendliche Kraft". Sie ist die Wurzel von "Äonen, Kräften, Gedanken, von Göttern, Engeln und abgesandten Geistern, (Wurzel) von Seiendem und Nicht-Seiendem, Gewordenem und Ungewordenem, Unfaßbarem und Faßbarem, von Jahren, Monaten, Tagen und Stunden, von einem u n t e i l b a r e n P u n k t, von dem das Kleinste anfängt allmählich zu wachsen" (ibid., sp). Hier ist offenbar die Rede von dem Punkt, an dem das Lichtprinzip aus dem Absoluten heraustritt (IV.48). Diese Wurzel stellt sich dar in diesem All als ein riesiges Feuer oder genauer: als ein großer Baum, der in Brand steht. Von diesem Baum gilt es "die Frucht", wenn sie "ausgebildet ist" (*ἐξεικονισθῇ*), in der Scheune zu bergen. Was für eine "Frucht" ist das? Sie ist das neue Sein des Gnostikers. Aber wie kann seine "Ausbildung" geschehen? Was in dieser Welt zur Erscheinung kommt ist ja immer nur die Leibseele, also - um in dem von Simon gewählten Bilde zu bleiben - "der Stamm, die Zweige, die Blätter, die außen ihn umgebende Rinde. Alles dieses an dem großen Baum, sagt er, wird angezündet von der alles fressenden Flamme des Feuers und verschwindet." (H 6,9:8-10) Es gilt also, im Denken hinter all das Vergängliche zurückzugehen an den Punkt, wo das All aus dem Nichts entspringt, an den Punkt, der Nichts ist und doch etwas sein muß (vgl. B. Aland 34ff). Jene "Ausbildung der Frucht" geschieht durch Erkenntnis oder Einsicht - *γνώσις* oder *ἐπίνοια*. "Denn, so sagt er, der unteilbare Punkt, der nichts ist und aus nichts besteht, wird durch seine eigene Einsicht eine unbegreifliche Größe. Dies ist nach ihm das Himmelreich, das Senfkorn (Matth 13:31 par), der dem Äußeren nach unteilbare Punkt." (H 5,9:5f, sp, vgl. 6,14:6) Mit anderen Worten: hier spiegelt sich am Anfang des Alls, hier projiziert sich in diesem "unteilbaren Punkt, von dem das Kleinste anfängt allmählich zu wachsen", jener "archimedische Punkt" des Selbst aus dem Innern des Gnostikers nach außen (IV.24), jener Punkt, durch dessen "Ausbildung" der Gnostiker sich anschießt, diese Welt aus den Ängeln zu heben.

Unter der Initiative dieses metaphysischen Ichs kann es gelegentlich dazu kommen, daß der Bereich des erlösten Innern auch über dieses höhere Ich hinaus bis zu einem gewissen Grade erweitert werden kann. Es handelt sich dabei im wesentlichen um Konzessionen, die an ein Denken gemacht werden, das vor seiner Umwandlung in den GN um ein die Welt berücksichtigendes Handeln bemüht war. Diese Zeugnisse finden sich innerhalb des von alttestamentlicher Tradition herkommenden Mandäismus sowie in dem zum christlichen GN gehörigen valentinianisch-ptolemäischen System.

Die mandäischen Zeugnisse im 1. und 3. GL lassen dem "Geist" (*rūhā*, im Alten Testament: *rūah* = der Geist Gottes) durch seine Verbindung mit der "Seele" (*nishimā*), d.h. griechisch: dem psychischen Prinzip durch seine Verbindung mit dem pneumatischen Prinzip, eine Art Miterlösung zuteil werden. Die *rūhā* sagt zur *nishimā*:

'Bei deinem Leben, meine Schwester,
nimm mich mit dir, wenn du weggehst.'
'Wie soll ich dich mit mir nehmen,
da du ein trügerischer Geist bist?...
das, was du nicht gesehen, erdichstest du...'

Doch "die Werke und Verdienste" des Geistes in Verbindung mit der Seele lassen die "Waage" des Gerichts zugunsten des Geistes anzeigen. Dieser Kompromiß mit den Ansprüchen einer weltlichen

Existenz drückt sich bis zu einem gewissen Grad auch in der Ethik und Moral der Mandäer aus (VI.15).

Man wog und fand mich vollkommen,
man verband den Geist mit der Seele.
Wie freut sich die Seele,
daß man den Geist mit der Seele verband.

(GL 3:38/117/und 1:4/37/,GA-II.- s.zum Ganzen Rud//2/I,165f,be-
sonders Anm 7)

JN= Da das eigentliche Wesen des Subjektes, das die Erfah=5
rung des Unheils macht, nicht als aus dieser Welt stammend ver-
standen wird, kann es nach seinem Selbstverständnis von der Welt
auch nicht besiegt werden, wie sehr die Welt auch dieses Subjekt
beeinträchtigen mag. Sein Geist "ist unfaßbar, denn er wird nicht
erfaßt; unzerstörbar, denn er wird nicht zerstört, unbehaftbar,
denn er wird nicht behaftet, ungebunden, er kommt nicht zu Fall,
er leidet keinen Schaden." Dies ist der zweite Teil der so ge-
nannten Yājñavalkyaformel (BÄ.Up 4,4:22, auch 2:4,5:15; 3,9:26, s.
IV.37). Sie führt auf eine Dialektik hin, die der Heilslehre des
GN wie auch der des JN zugrunde liegt: Das Subjekt der Unheils-
erfahrung ist durch diese ihm ureigene Natur der Erfahrung zu-
gleich Unterpfand des Heils. Dieses Subjekt ist ja "der nur aus
Erkennen Bestehende" (BÄ.Up 4,3:7,G), es ist der reine Erkennt-
nisakt selbst in jenem Grenzpunkt zwischen Welt und Nichtwelt,
der einerseits, nämlich in seiner Wendung zur Welt, nur Leiden
auffaßt (3,4:2; 5; 7:23 = "Alles andere ist leidvoll", AH). Ande-
rerseits konstatiert er, genauer gesagt: setzt er, zur Nichtwelt
gewandt, das Heil. Der Erkennende vollzieht unter bewußtem Abse-
hen von der Beeinträchtigung durch die Weltseite das Heil durch
seinen Denkkakt. "Es heißt mit Namen: T a d v a n a m: 'das Sei-
ner-Begehren'. Als 'das Seiner-Begehren' muß man es studieren."
(Ke.Up 4:6,AH)

"Wie das eine Feuer, wenn es in die Kreatur einzieht, ...
wie der eine Wind, wenn er in die Kreatur einzieht, sich jegli-
cher Form anpaßt, so paßt sich auch der Eine (Ātman) als I n =
n e n s e e l e aller Wesen jeglicher Form an und b l e i b t
d o c h a u ß e r h a l b.

Wie die Sonne, das Auge der ganzen Welt, nicht getrübt wird
durch die äußerlichen Fehler des (menschlichen) Auges, so bleibt
der Eine als Innenseele ungetrübt durch den Weltschmerz, da er
außerhalb steht." (Kā.Up 5,9-11,G,sp)

Yājñavalkya, gedrängt von seinem Gesprächspartner, endlich
zu sagen, was jenes Überweltliche, "der allen innerliche Ātman ist,
der ganz eigentlich, nicht mittelbar das Brahman", also das Abso-
lute, "ist", gibt zur Antwort: "Es ist der, welcher über Hunger und
Durst, Schmerz, Wahn, Alter und Tod erhaben ist." (BÄ.Up 3,5,G)
Wenn immer aber der Erkennende bemüht ist, eine objektivierende,
aber doch nicht zu sehr nach weltlicher Art vergegenständlichen-
de Beschreibung zu geben, dann kommt es zu Worten wie diesen:
"Vom hundertsten Teil einer Haarspitze, die wieder hundertfach
geteilt wird, ist die lebende Seele nur als ein Bruchteil zu den-
ken, und sie ist doch fähig unendlich groß zu werden." (Sv.Up 5,9,
G) "Dieser mein Ātman im Inneren des Herzens ist feiner als ein
Reis- oder Gersten- oder Senf- oder Hirsekorn oder das Korn eines
Hirsekorns. Dieser mein Ātman im Innern des Herzens ist größer
als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer
als die Welten." (Ch.Up 3,14:3,AH)

Ein wörtlicher Anklang an den gnostischen "unteilbaren

Punkt" findet sich in der Mu,Up,wo von jenem Subjekt als dem "ungeteilten" die Rede ist (3,1:8,G). Damit sind wir nicht weit von jenem Daseinsfaktor oder Dhamma, der nach altbuddhistischer Lehre als einziger von allen Dhammas ohne jeglichen weltlichen Inhalt ist, dem reinen Sein, das die innere Existenz des erlösten Menschen auf der letzten Stufe der Versenkung charakterisiert. Diesem letzten Unteilbaren, diesem reinen Sein spricht der Buddhismus den Charakter eines "Ich" ausdrücklich ab. Er hält dabei ein Prinzip ein, welches für ihn bereits hinsichtlich der Frage nach dem Ich auf weltlicher Ebene eingehalten wurde (IV.31). "Alle Dhamma", also auch jener letzte, "sind Nicht-Ich; wenn er dies in Weisheit schaut, wendet er sich vom Leiden ab; dies ist der Pfad der Reinheit." (Dh 279; Olden//1/235, auch Glas//1/307, Anm 98)

Allen Vertretern des JN ist ein Zweifaches gemeinsam:

(a) Die Wendung nach innen mit dem Ziel der Abstraktion des Seins von der Welt. "Irgendein Weiser schaute rückwärts in das eigene Ich mit umgekehrten Augen, da er die Unsterblichkeit suchte." (Kā.Up 4,1,G)

(b) Auch bei äußerster Abstrahierung in der Beschreibung des erlösenden Seins, wie sie durch den Buddhismus repräsentiert wird, bleibt dieses Sein "eine wirksame Realität" (Olden//1/434f, Glas/s Nachwort), denn der Weg zu ihm wird in der Erkenntnis wirksam. Damit aber bleibt die Voraussetzung für einen echten Dualismus gewahrt.

So wie der Blitz ins feste Felsgestein
Mit Ungestüm schlägt einen tiefen Spalt,
So wie vom Wind entfacht des Feuers Strahl
Zu Asche brennt des Dschungels mächt'gen Wald,
So wie der Sonne tagesheller Glanz
Die Nacht vertreibt durch ihres Lichtes Kraft,
So tilgt der heiligen Erkenntnis Glut
Das ganze Netz der bösen Leidenschaft. (Vsm, 698, PE, 104)

b. Das Heil - eingeleitet durch den eschatologischen Glauben. - GN= Die Befreiung kann niemals zu einer weltlichen Möglichkeit werden, denn sie bezieht sich ja unmittelbar auf das Ende der weltlichen Existenz. Sie wird daher nur möglich für einen Glauben, der eschatologisch ist, sich auf das Ende des Lebens in dieser Welt, auf den Tod bezieht. Damit kann aber nicht einfach das physische Ableben gemeint sein. "Wer nämlich bis zuletzt unwissend ist, ist ein Gebilde des Vergessens und wird mit ihm aufgelöst werden." (EV 21:34f) Der rein physische Tod würde ja nach gnostischer Vorstellung die Verstrickung in das Verderben einfach besiegeln (s.z.B. GR 1/22f/, § 161) bzw. Anlaß zur Wiederverkörperung geben. Der eschatologische Glaube ist also zuerst ein Glaube an die Aufhebung der in die Welt verstrickenden Existenz, die dem physischen Ableben vorausgehen soll. "Ehe sie den Körper seinem Tode übergeben, verabscheuen sie die Sinneswahrnehmungen, weil sie ihre Wirkungen kennen." (CpH 1:22)

Was auf diese Weise rein negativ formuliert werden muß, wird aber zugleich auch in positiven Wendungen beschrieben. Welche Worte dabei gewählt werden, hängt meist von dem religiöns-geschichtlichen Rahmen ab, in dem der betreffende GN auftritt. Es ist z.B. die Rede von der Erlösung (Rheg 46:26) bzw. Rettung (Ir 23:3), von der Wiedergeburt (*ἀναγέννησις*, H 5,8:18), von der Auferstehung (ExAn 134:12) bzw. Wiederherstellung (*ἀποκατάστασις*) zum wahren, d.h. zu einem nach dem Jenseits der

Welt orientierten Leben.

Die Erlösung wird als Wiedergeburt zum eigentlichen Leben verstanden dank jenes bestimmten Wissens (§ 4). Dieses Wissen wird ausgebaut zur Lehre. Ist nun die Wiedergeburt bereits mit der Verwirklichung der Erkenntnis dieser Lehre oder erst mit dem Aufstieg des Selbst zur Zeit des physischen Absterbens aus dieser Welt identisch? Das Eine geht in das Andere über. In gewisser Weise ist eine Antwort darauf impliziert in einem mandäischen Weisheitsspruch: "Der Nachdenkliche, der über das, was ihm bevorsteht, sinnt und nachdenkt, gleicht dem Ritter, der im Gefängnis gefesselt sitzt, aber sinnt und nachdenkt: wann werde ich aus meiner Fessel befreit werden?" (GR 7/215/) Hier ist das Bild des trotz der Gefangenschaft seine neue Existenz im "Nachdenken" und "Sinnen" bereits als innere Wirklichkeit erfahrenden Gnostikers gezeichnet. Äußerlich sieht dieser Ritter aus wie jeder andere in der Welt Gefangene, aber sein Sinn konzentriert sich nur auf das Eine, auf die Beendigung seiner Gefangenschaft, d.h. gnostisch: auf den Aufstieg des eigentlichen Selbstes im Tode zur Lichtwelt. Man wird dem Sachverhalt am ehesten gerecht, wenn man sagt, daß in des Gnostikers Bereitschaft zum Aufstieg, in der Konzentration seines Verlangens auf das Eine und in seiner festen Gewißheit darüber sich "die Gnosis" als Anfang oder Einleitung der in der Ewigkeit zu erreichenden Vollendung erweist, da sie des Gnostikers Sinn, sein Inneres schon jetzt verwandelt hat. "Diejenigen, die sagen, man wird zuerst sterben und (danach) auferstehen, irren. Wenn man nicht zuerst, bei Lebzeiten, die Auferstehung erhält, wird man nichts erhalten, wenn man stirbt." (EvPhil 73:2-5)

Vollendung ist also diesem Sinne nach zugleich eschatologisches und gegenwärtiges Heil. Dies kommt immer wieder und auf mancherlei Weise in den gnostischen Texten zum Ausdruck. (s. auch Käseman, 82ff)

JN = Eschatologisch ist das Heilsverständnis des JN darin, daß die Heilsvollendung als ein solches Ableben von der Welt verstanden wird, welches keine weitere Wiederverkörperung mehr zur Folge haben kann. Wenn es heißt: "Wer ihn", den Geist des Überweltlichen, "erkannt hat, schreitet über den Tod hinweg" (Sv. Up 6,15, AH), dann ist damit nicht nur der Tod am Ende einer der mehreren Existenzen gemeint, sondern der Tod überhaupt, also der am Ende aller, nach dem Karma-Gesetz sich vollziehenden Existenzen steht. Freilich solange der Erkennende noch auf Erden weilt, ist der für ihn im eigenen Herzen gegenwärtige Unterpfeiler des Heiles zugleich etwas, zu dem er noch erst hingelangen muß. "Dieser mein Ätman im Innern des Herzens ist das Brahman. Zu ihm werde ich nach meinem Scheiden von hier gelangen." (Ch. Up 3,14:4, AH)

Auf die Frage nach dem Zeitpunkt des Eintritts der Erlösung sind im JN verschiedene Antworten gegeben worden. Manche Denker treten dafür ein, daß es eine vollendete Erlösung nur im körperlosen Zustande (videha-mukti) geben könne (Srinivasachari 127, 178, 190). Doch die meisten lehren, daß eine Erlösung vor dem Abscheiden (jīvanmukti) möglich ist, daß aber ein in der Realisation begriffenes Karma (prārabdha-karma) sich auch weiterhin auswirkt wie das Drehen einer Töpferscheibe, die sich auf Grund des vorher empfangenen Anstoßes noch einige Zeit weiterdreht, obwohl das Gefäß bereits fertig ist (Glas/4/38:15ff, 56:38ff). Doch gibt es auch die Anschauung, daß der Eintritt der Erlösung auch die sofortige Aufhebung des aufgehäuften Karmas herbei =

führt. "...so verbrennt das Feuer der Erkenntnis alle Werke zu Asche" (BhG 4:37 und auch Mu.Up 2,2:8). Einen besonderen Aspekt dieser Anschauung hat die Mythologie der Vishnuiten entwickelt. Ein Todfeind des Gottes Kṛṣṇa wie Shishupāla geht als Erlöster in ihn ein, als er, von seiner Hand erschlagen, entleibt ist. Er hatte sein Leben hindurch an den Gott in Haß und Furcht gedacht, obwohl sein Denken ihm dem tieferen Wesen nach eigentlich nie fern gestanden hatte. Der leibliche Tod mit der Vision des Gottes in seiner Majestät löst die Spannung auf (Vi.P, IV, Kap. 15, 350f).

Die Jainas nennen einen Lebenderlösten "Jina" = Sieger (Glas/3/247) oder auch "sayogi-kevalin" = Allwissender, und die Buddhisten nennen den Heiligen, dem schon in diesem Leben das "noch mit einem Rest von Beilegungen" behaftete Nirvāṇa oder selbige Verlöschen zuteil geworden ist, einen "Arhat" (M Nr. 112). Allerdings vertritt die buddhistische Schule der Sarvāstivādins die Ansicht, ein Arhat könne zeitweise von seiner erlangten Heilstufe wieder herabstürzen (Kvu I, 2; vgl. Ak 5, p. 117).

2. Erlösung als Erkenntnis

/8

Mit dem unter 1 Gesagten ist vorerst nur der Bereich gegeben, innerhalb dessen sich Erlösung anbahnt. Wie qualifiziert sich das im Inneren durch einen eschatologischen Glauben "aufgerichtete" Leben? Wenn die Antwort auf die Frage, auf welche Art es zum neuen Sein komme, lautet: durch Erkenntnis, so sind andere Kategorien wie Glaube, Hoffnung, Ekstase usw. damit von dem Weg zur Erlösung nicht ausgeschlossen. Wohl aber sagt diese Antwort, daß ein gewisses Erkennen als das entscheidende, die Basis gebende Mittel auf dem zum neuen Sein führenden Wege verstanden wird. "Das Herz (Vernunft) hier und der Geist: nämlich Übereinstimmen, Vernehmen, Unterscheiden, Erkennen, Verstand, Blick, Charakter, Nachdenken, Selbständigkeit, Energie, Erinnerung, Entschluß, Willen, Leben, Liebe, Macht, all das sind nur Bezeichnungen für das Erkennen", sagt eine Upanishad (Ait.Up 3:2, AH).

Wie charakterisiert sich dieses Erkennen im Blick auf sein Subjekt (a), im Blick auf sein Objekt (b)?

a. Subjektiver Aspekt. - Im Blick auf sein Subjekt hat dieses Erkennen einen intuitiven (i) und einen rationalen (ii) Aspekt. Eine Upanishad faßt beides zusammen: "Mit dem Herzen, Nachdenken und Denken ist er vorstellbar" (Kā.Up 6:9, G).

i. Intuitio. - GN= Unter den intuitiven Aspekt lassen sich 10 die Begriffe: erleuchtendes Wissen, Erwachen, liebendes Erkennen bringen. - Schon in IV.24 fand Erwähnung, daß der Gnostiker (abgesehen von Marcion) in einem Rückschluß die Entdeckung des eigenen, in der Welt in absoluter Fremdheit existierenden Ichs als die Offenbarung einer Heimat im Jenseits versteht. Das Erlösen = das Wissen ist aber mehr als dieser Rückschluß. Es ist das Wissen, in dem sich alle, einschließlich Marcion, treffen, nämlich daß diese andere Welt nicht nur des Menschen Vergangenheit ist, sondern vor allem seine Zukunft, in die sein höheres Ich bei seinem Ableben, aus dieser Welt aufsteigend, eingeht, vorausgesetzt, daß er sich bereits jetzt innerlich zu ihr auf den Weg macht. Das ist "die Ausbildung der Frucht". In einem alten Gedicht des GL, welches die Reise der "Seele" zum "Haus des Lebens" durch eine Vielzahl von Hindernissen, durch Leid und Tod hindurch, beschreibt, kehren die folgenden Verse nach Art eines Refrains immer wieder:

Meine Seele begehrte in mir nach dem Leben,
in meinem Innern wuchs mir das Wissen
(manda) auf (3:51/124, GA-II, sp)

Das Wissen kann in seinem Heranwachsen als eine E r l e u c h t u n g bezeichnet werden: "Im Namen des großen Lebens leuchtete mir mein Sinn, mein Wissen und meine Erkenntnis..." (L) lautet der Anfang von ML.Oxf II.

Daß der Begriff des E r w a c h e n s gleichfalls eine besondere Bedeutung gewinnt, wird auf dem Hintergrund von IV.68 verständlich. Für den Verfasser des CpH 1 ist die Voraussetzung für seine Erkenntnis ein Zustand "wie (bei) denen, die aus Übersättigung oder aus schwerer körperlicher Arbeit in tiefem Schlaf sind" (1:1), also - wenn man die in seinem 1.Kap. enthaltene Gedankarbeit in Rechnung zieht - eine Art intensiven Wachträumens, und gegen Ende seiner Schrift stellt er fest: "Es wurde aber der Schlaf des Körpers zu einem Erwachen der Seele, der Schlummer der Augen zu wahrhaftem Sehen..." (v.30).

Das Erkennen ist ein l i e b e n d e s. Für den Mandäer geht die "Liebe zum Leben" einher mit "der Liebe des Herzens zur Kushta", der Heilswahrheit (GR 16:5/367//, GA-II). Sie wird in erster Linie nicht als abstraktes Wissen, sondern als eine lebendige Macht verstanden. "Heil dem, der sich selber kennt, und sein Herz ihm ein Baumeister ist..." (J 45/171//). CpH 7:1 heißt es: "Blickt mit den Augen des Herzens auf!" und 1:4 lautet: "Ich l i e b t e den Anblick". Auch Marcion nennt das Verhältnis zu seinem Gott "Liebe". Er hat die Perikope Luk 10:25ff übernommen (wenn auch ohne Bezugnahme auf das Alte Testament, Harnack 110f).

JN= Die vielen Negationen am Anfang der Ke.Up verraten /11 deutlich einen gewissen Antirationalismus. Sie wenden sich gegen die Möglichkeit, den JN nach Art einer rationalen Philosophie herzusagen. "Wir wissen nicht, wir verstehen nicht, wie man es lehren sollte" (1:3, G). "Wem es unverstanden bleibt, der hat es verstanden" (2:3). Schon früh gebraucht die Sprache des JN Wendungen, die den intuitiven Grundzug dieses Erkennens hervorheben. Das Wort pratibuddha, welches, zuerst im Sh.Br auftauchend, für das Erkennen des Ätman gebraucht wird, bedeutet zugleich "erwachen" (Olden//1/56), und die diesem verwandte bodhi des Buddhismus wird meist mit "Erleuchtung" wiedergegeben. Für Yājñavalkya ist der, dessen "Ätman gefunden" ist, der, welcher "erwacht ist". (BÄ.Up 4,4:13, G)

Für die hinduistische, schon der Sv.Up, der BhG und auch dem Mahāyāna-Buddhismus zugehörige Bhakti-Frömmigkeit hat die Beziehung zu dem Einen bzw. zu dem Buddha oder Bodhisattva den besonderen Charakter eines liebenden, sich hingebenden Erkennens oder Sich-hineinversetzens.

Vertrauensvoll und liebevoll umfaßt'

einzig die Füße Rāms - spricht Tulsīdās.

(Tulsīdās III, Chand.28; O.v.Glasenapp 110, auch IG 232)

ii. Ratio.- GN= Unter den rationalen Aspekt des Erkennens gehört vor allem der Begriff des L e r n e n s und der A u f k l ä r u n g. "Licht und Leben ist Gott der Vater, woraus der Mensch entstand. Wenn du also lernst, daß du aus Leben und Licht bestehst und daß du aus diesen herkommst, wirst du wieder zum Leben gehen" (CpH 1:21). Einem jeden, der "in seinem Innern wahrhaft und gläubig ist", d.h. einem jeden, der gegen sich selbst aufrichtig ist und nur mit diesem seinem zu erkennenden Selbst rechnet, kann es "erklärt" werden:

Du warest nicht von hier,...

Du verehere und preise

den Ort, aus dem du gekommen bist. (GR 15:20/359/)

Poimandres sagt: "Halt in deinem Sinn, was du lernen willst, und

ich will dich alles lehren", und der Belehrt geht dann später dazu über, auch andere zu belehren: "Was habt ihr euch, ergebene Männer, dem Tod ausgeliefert, wo ihr Macht habt, der Unsterblichkeit teilhaftig zu werden? Kehrt um, die ihr mit dem Irrtum auf dem Wege seid und mit der Unwissenheit gemeinsame Sache macht." (CpH 1:2 und 28)

Es gilt sich zu erinnern an das, was schon immer galt. Daher lautet in dem "Perlenlied" der Äth die Botschaft, die der Königssohn in der Fremde von seinem Vater bekommt: "Gedenke, daß du ein Königssohn bist... Denke an dein goldbesticktes Kleid; denke an die Perle..." (110). "Kleid" und "Perle" sind das himmlische Gewand und das gnostische Selbst.

Wenn so von "Irrtum" und "Unwissenheit" geredet wird, muß man sich klar vor Augen halten, daß es sich hier nicht um eine rationale Aufklärung, etwa im Sinne des europäischen 18. Jahrh.s, handelt, sondern daß hier ein Achtgeben gemeint ist, ein Sich-nicht-ablenken-lassen von jenem verborgenen, tief im menschlichen Innern ruhenden Gefühl der Weltfremdheit und dem damit verbundenen Hinweis auf die Heimat im Jenseits. Parallel zu dem Satz "Belehre sie (Adam und sein Weib) über jegliches Ding" steht der andere "Rede mit ihm, daß sein Herz erleuchtet werde, und belehre ihn, daß sein Sinn erleuchtet werde" (GR 1/15/). Diese Art der Erkenntnis "ist wie ein Klang aus einer anderen Welt, der tief im Herzen eine Saite zum Schwingen bringt... ein Bereich, der tiefer liegt als der bewußte Wille und das bewußte Denken, der aber ein im Menschen vorhandener Bereich ist" (Foer/1/109).

Auch ein Gnostiker wie Marcion appelliert an die Ratio, wenn er durch die in den "Antithesen" aufgezeigte Widersprüchlichkeit des "Weltgottes" (Harnack 74ff) das Verständnis der Erlösung vorbereitet.

JN = Einen Rationalismus schließt der JN aus, nicht aber /13 die Ratio. "Nur mit dem Denken läßt sich dies Wort erfassen.." (Kä.Up 4:11, G). "Nicht kann man durch bloßes Argumentieren diese Erkenntnis erlangen - nur von einem anderen erklärt ist sie leicht zu fassen, mein Liebster, die du erlangt hast. Du hast fürwahr den Willen zur Wahrheit. Ein Frage wie du soll uns recht sein, o Naciketas." (op.cit.2:9) Was ist das für ein Frager? Er hat offenbar schon eine gewisse intuitive Erkenntnis erlangt. Er hat daher den Willen zur Wahrheit, aber nun bedarf es einer Klärung, d.h. einer Erklärung oder Aufklärung, die sich aber von einem bloßen logischen Gedankenspiel abhebt. Diesem Erklären entspricht das Lernen. "Wer jenen schwer zu schauenden, in das Dunkel eingegangenen, versteckten, geheimnisvollen Alten als den Gott erkannt hat, dadurch, daß er lernt, sich ganz auf den Ätman einzustellen, der Weise läßt Freud und Leid hinter sich" (op.cit.v.12).

Im Buddhismus ist die 7. Stufe des achtfachen Heilspfades des "rechtes Überdenken (die besonnene Betrachtung des Körpers, der Empfindungen, des Denkens und der Dharmas)" (Glas//2/231.- Über die Dharmas s. IV.31). Auch hat der Buddhismus - wiewohl er ein theoretisches Wissen ablehnt (Olden//2/252f) - ein stark rationales Element, wenn er seine Erlösungslehre einfaßt in den Rahmen einer Belehrung, die von einem strengen, in der Welt herrschenden Gesetz der Kausalität ausgeht (op.cit.259f).

Auch das Sich-erinnern und Wiedererkennen des GN begegnet uns im JN. Wie die Ratio sich daran auf ihre Weise mitteilt, sagt die Ke.Up: Das Überweltliche und innerliche Numen ist "das, was einem gewissermaßen durch den Sinn geht, und die Einbildungskraft sich dadurch im Augenblick

darin erinnert" (Ke.Up 4:5,G). Die Ratio interpretiert das in = nere Erleben. Nach den kashmirischen Shaivas wird eine Erlösung nur dadurch möglich, daß das Einzelwesen sich selbst als Shiva "wiedererkennt".

b. Objektiver Aspekt.- Im Blick auf ihr Objekt - mit R.Otto /14 gesprochen: im Blick auf das "numen fascinosum" - hat die Heils= erkenntnis eine Tendenz zur Mythologisierung (i) oder eine Ten= denz zur Entmythologisierung (ii).

i. Mythologisierung - Theismus.- GN= Während es in IV.33 /15 um den Begriff Gott in seiner gnostischen Vieldeutigkeit und Am= bivalenz ging, soll es hier um seine spezifische Verwendung im Zusammenhang der Gedanken um die Erlösung gehen. Die Mythologi= sierung des gnostischen Numinosen im Zuge der Erlösungsidee fin= det ihren Ausdruck in einem Theismus.

Ein besonders charakteristisches Beispiel hierfür gibt uns ein gewisser Mandäismus. Das Verhältnis des zugrunde liegen= den Prinzips zu der von ihm stammenden Lichtwelt wird als das eines Großkönigs zu seinem Reich beschrieben, das aus dessen Macht und Initiative hervorgegangen ist. Die Mannigfaltigkeit dieses Reiches ist Ausdruck seiner königlichen Majestät. Doch hinsicht= lich des "Segens", der "Güte" und der "Größe des hohen Lichtkönigs" heißt es: "Keiner weiß um sie und begreift sie außer dem Leben, das bei dir und den Uthras und den Gesandten (ist), die vor dir da stehen. Keine der Welten weiß um deinen Namen; die Könige [des Lichtes] stehen da und sprechen zueinander: 'Welchen Namen hat das große Licht?' ... 'Es ist keiner, der seine (wirkliche) Benen= nung (oder: Natur) erfaßte...' (GR 1/5, GA-II). Die Spannung, un= ter der gnostische Erkenntnis sich ermöglicht, wird deutlich: Der Urgrund wird mythisch umschrieben, aber gleichzeitig muß die nega= tive Theologie gewahrt bleiben, so daß wiederum die Uneigentlich= keit der Aussagen über das fascinosum zugegeben werden muß.

JN= Eine mythologisierende Tendenz zeigt sich hier und /16 da schon in den älteren Upanishaden (z.B. Ch.Up 8,5,3; K.Up 1:5f), obwohl diese Züge keinesfalls sehr in den Vordergrund treten. Eine volle Theisierung des Absoluten setzt erst in der Zeit der mittleren Upanishaden ein (s.z.B. die Texte bei G p.139). Olden= berg sieht zwei Typen dieser Entwicklung (/2/238ff). Entweder wird Gott den Grundelementen des Numinosen hinzugefügt, so daß dem Absoluten nicht mehr allein die individuellen Geister inner= halb der Welt gegenüberstehen, sondern der persönlichen, aus dem Absoluten erwachsene Gott zwischen dem Absoluten und der Einzel= seele steht, oder die Gottesvorstellung dringt in das System eine Stufe tiefer ein, indem das Absolute selbst die Züge eines persö= nlichen Gottes annimmt.

Nach dem Hauptwerk des klassischen Yoga, den auf Patañ = jali zurückgeführten vier Büchern der Yoga-Sūtras ist Gott (Īsh= vara) nur eine Geistmonade, welche sich von allen anderen dadurch unterscheidet, daß die seit Ewigkeit vom Übel des Daseins frei ist und ein unüberbietbares Maß von Allwissenheit besitzt. In steigendem Maße haben dann die Kommentatoren dieser inaktiven Gottheit eine die Erlösung des Einzelnen unterstützende Akti = vierung zugeschrieben (Dasgupta I, 208ff.- Näheres s. in V.60). Hier findet sich also eine Ausprägung des von Oldenberg zuerst genannten Typs.

Die Sv.Up neigt bald mehr zu dem einen und bald mehr zu dem anderen Typ. Auf das Ganze gesehen, gewinnt hier aber doch das Absolute selbst die Züge des persönlichen Gottes. "Ihn, der höher als dieser steht", d.h. höher als der in der Form des per=

sönlichen Gottes Rudra gedachte Purusa der vorangegangenen Verse, "das höchste Brahman, den großen Leib für Leib in allen Wesen verborgenen, den einen Umhüller des Alle, den Gott erkannt habend, wird man unsterblich" (Sv.Up 3:7, G, sp; s. auch Olden//2/240f). Ganz eindeutig wird diese Vorstellung z.B. in den vishnuitischen Systemen, welche Kṛṣṇa gleichzeitig als den erlösenden persönlichen Gott und das ewige Brahman ansehen.

Bei alledem bleibt hinsichtlich der Welt die negative Theologie gewahrt. Gottes Wesen ist nicht aus der Welt ableisbar:

Nicht ist ein Ebenbild dessen,
Der da heißt: große Herrlichkeit. (Sv.Up 4:19, D)

ii. Entmythologisierung - das Nicht-Seiende. - GN= Die /17

Spannung zwischen dem Ausdruck und dem, worauf er sich bezieht, tritt verstärkt in dem System des Basilides hervor, das hinsichtlich der Mythologisierung das Gegenstück zum Mandäismus bietet. Nach dem Bericht von H 7 entmythologisierte er den Urgrund weitestgehend. "Einmal war es, sagt er, da war nichts, nicht einmal das Nichts war da, sondern einfach, klar und ohne Sophisterei, es war überhaupt nichts... wir nennen es unsagbar, es ist aber nicht einmal unsagbar. Denn das, was nicht (einmal) unaussprechlich ist, wird 'nicht einmal unaussprechlich' genannt, ist aber über jeden Namen, der genannt werden kann, erhaben." (20:2f) Man vergleiche damit auch das Gebet von Cph 1: "...Unaussprechlicher, Unsagbarer, den das Schweigen nennt" (v.31). "Als also nichts da war, keine Materie, keine Substanz", so fährt H an anderer Stelle über Basilides fort, "...nicht Mensch, nicht Engel, nicht Gott, überhaupt nichts, was man nennen oder durch sinnliche Wahrnehmung erfassen kann, nichts von den geistigen Dingen und so (auch nichts von alledem, was) auf noch feinere Weise einfach beschrieben werden kann, da wollte der nicht-seiende Gott... nicht aufgeistige, nicht auf sinnliche Weise, ohne Wollens, ohne Entschluß, ohne eine Regung, ohne ein Begehren einen Kosmos schaffen. Das 'er wollte' sage ich nur - so sagt er -, um ein Wort zu haben, Wille, Geist und Sinne waren nicht beteiligt." (7,21:1f)

Doch auch dieser Urgrund des Basilides, dieses "Nicht-Seiende", der nicht mit Seinskategorien zu fassende "Gott", von dem aber auch unsere Welt und besonders die in ihr "wie eine Fehlgeburt" zurückgebliebene "Sohnschaft" letztlich herrührt (26:7), ist - wie abstrakt er auch anmuten mag - numen fascinosum, ein Nichts, welches fasziniert, das zwar "nicht der Einsicht zugänglich und nicht mit irgendeinem Wort 'definiert' werden kann" (22:13), in das es aber beim künftigen Aufstieg hineinzu-kommen gilt. "Denn nach ihm (dem 'Nicht-Seienden') strebt alles Natürliche wegen des Übermaßes an Schönheit und Lieblichkeit, das eine so, das andere so" (22:8). "Als aber", sagt Basilides, "wir, die Söhne Gottes, offenbart werden sollten, über die... die ganze Schöpfung stöhnt und in Wehen liegt, (ihre) Offenbarung erwartend" (vgl. Röm 8:19.22) "kam das Evangelium in die Welt und durchdrang alle Reiche, Gewalten, Herrschaften und alle Namen, die genannt werden" (25:5). Es ist "Erkenntnis der irdischen Dinge", was aber nicht die Erkenntnis des Urgrundes selbst bedeutet, sondern die Erkenntnis, daß da sind: "die Grenze", nämlich die zwischen Urgrund und allem anderen, aus diesem Hervorgegangenen, "und die Sohnschaft und Gott, der Nicht-Seiende, der Ursache aller dieser Dinge ist," (27:7) und dadurch hat "die Sohnschaft" in dieser Welt "die ganze Kraft natürlicherweise durch das Licht, das von oben nach unten leuchtet, fest" (26:10).

W.Foerster nimmt an, daß Hippolyt als Interpret des Basilides mit der Rede vom "nicht-seienden Gott" nicht die eigene Terminologie dieses Lehrers wiedergibt, sondern seine, des Hippolyt "karikierende Ausdrucksweise" (/2/236). Das ist nicht ausgeschlossen. Auf jeden Fall steht aber fest, daß die Widersprüchlichkeit der Aussagen über den göttlichen Urgrund und die Kosmogonie sowie über das Heilsziel die Lehre vom für die Welt unbekannten Gott bestätigt. Man vergleiche hiermit das verwandte Grundthema des Valentinianismus: der Urvater kann nicht begriffen werden! Nach dem Zeugnis seiner Anhänger sagt Basilides: "Was ich auch immer sage, ...daß es danach geworden sei, suche nicht, woher (es geworden ist)" (H 7,22:6).

JN= Obwohl die verschiedensten mythologischen Vorstellungen auf das Überweltliche, Jenseitige angewendet werden, ist z.B. in den älteren Upanishaden die Grundtendenz eine entmythologisierende. Selbst wenn vom Absoluten gesagt wird, daß es Sein, Denken und Wonne sei, wenn es als "Seher des Sehens, Hörer des Hörens," usw. (BÄ.Up 3,4:2,G), also als Subjekt des Erkennens verstanden wird, drückt sich in alledem doch immer wieder auch die Tendenz aus, die Aussagen so weit wie möglich an die Grenze des weltlich Beschreibbaren zu rücken.

Alle Systeme des JN und nicht nur sie, sondern auch alle gnostischen werden im Radikalismus der Entmythologisierung des Absoluten von einem übertroffen: von Gautama Buddha. Er lehnt es nicht nur ab, von einer weltimmanenten höheren Natur zu reden (IV.31,V.5 Ende), sondern er lehnt es auch ab, dem Absoluten, dem Ziel der Erlösung selbst überhaupt irgendeinen und sei es auch nur vorsichtig umschreibenden Namen zu geben. Kaum haben andere Weise sich radikaler als er in den Dienst des Strebens nach der Region des ewigen Heils im Sinne des JN gestellt, und doch ist es grade er, der wie kein anderer dieses Weges vor ihm in einer bis ins Letzte reichenden, heiligen Scheu sich außerstande sieht, den Namen seines Heiligtums zu nennen.

Den, der zur Ruhe ging, kein Maß ermißt ihn.

Von ihm zu sprechen gibt es keine Worte.

Verweht ist, was das Denken könnte erfassen.

So ist der Rede jeder Pfad verschlossen. (Sn 1074ff;

Olden//1/264)

Man muß sich bei der Beurteilung dieser Aussage klar sein, daß der Begriff des "Nirvāṇa", des "seligen Verlöschens", den der Buddhismus verwendet, ursprünglich allein das Verlöschten alles Diesseitigen, Weltlichen beschreibt und nicht zu einer Theoriebildung über das Transzendente anleiten will (s. hierüber Th. Stcherbatsky /3/)

Auf der anderen Seite aber gibt es für Buddha nichts Wirklicheres, nichts mit dem man mehr zu rechnen hätte als mit jenem letzten heiligen Sein. Es wäre völlig verfehlt, das Ziel des "Nirvāṇa" ein Nichts zu nennen. Was für den brahmanischen Denker das Ungeborene, Ungewordene, nämlich das Brahman¹ ist, die Herkunft des zu Erlösenden wie auch sein Ausweg, das ist für den Buddhisten zwar nicht Herkunft, aber immerhin doch Ausweg. "Gäbe es nicht, ihr Jünger, dies Ungeborene, Ungewordene, nicht Ge-

¹ Die Inder verbinden das Wort mit der Wurzel bṛh-, die Bedeutung hat wie: fest, solide, kräftig sein oder machen, befestigen, stützen, usw., J.Gonda, Vol.I, 32.

machte, nicht Gestaltete, würde es für das Geborene, Gewordene, Gemachte, Gestaltete keinen Ausweg geben" (Ud 8:3, Iti 43; Olden/1/264). Dieser Ausweg kann in einem Satz "kein Etwas" und doch zugleich "Insel" genannt werden: "Wo es kein Etwas gibt, wo es kein Festhalten gibt, die Insel, die einzige: das Nirvana nenne ich sie, das Ende von Alter und Tod" (Sn 1094; Olden/1/265).

3. Die Initiative zur Erlösung

/19

Mit der Bezugnahme auf ein erkennendes Subjekt (V.9ff) und auf dessen Gegenüber (V.14ff) sind bereits die beiden Bereiche angesprochen worden, zwischen denen sich die Erlösung vollzieht. Die in 9 ff zitierten Zeugnisse hinterlassen einen Eindruck von der Aktivität des Erkennenden: er macht sich innerlich auf den Weg, lernt, klärt auf, usw. Wenn - wie schon in dem Wort *prajñā* bzw. *jñāna* - der Akzent so sehr auf einem Akt menschlichen Erkennens liegt, welche Rolle spielt dann beim Zustandekommen der Erlösung das sich von jenseits der Welt offenbarende Numen? Es ergeben sich zwei bis drei Typen der Beantwortung dieser Frage nach der Initiative zur Erlösung: "von unten", "von oben" und "von unten und oben". Diese gruppieren sich wiederum hinsichtlich der Anerkennung oder Nicht-Anerkennung einer höheren Natur im Menschen, die dem Erlösungsakt entweder vorgegeben ist oder nicht vorgegeben ist (im folgenden: a und b, vgl. IV.26ff und 30f).

Zum Ganzen von Abschnitt 3 ist ferner zu bemerken, daß es hier noch nicht um das spezielle Phänomen einer Erlösergestalt geht. Es kann sie im GN und JN geben oder auch nicht geben. Hier soll es um ein sich bei allen Systemen in dieser oder jener Weise zeigendes Grundverhältnis gehen: um das Verhältnis des Überweltlichen zu dem in der Welt befindlichen zu Erlösenden, bzw. umgekehrt: um das Verhältnis des letzteren zum Ersteren. Ob dies Verhältnis dann von Fall zu Fall durch eine Erlösergestalt vermittelt wird oder nicht, ist bei der Strukturierung von GN und JN phänomenologisch gesehen eine sekundäre Frage. Jene anima, deren phänomenologisches Charakteristikum am besten unter der Bezeichnung des in der Welt stehenden oder von außerhalb in sie kommenden "Rufers" bzw. "Weckenden", "Erleuchtenden", usw., erfaßt wird, ist eine spezielle Form der Erscheinungsweise des Numens und hat nur als eine solche teil an den im folgenden zu beschreibenden Arten der genannten Relation. Vom "Rufers" selbst soll erst Abschnitt V.B.1 handeln, wo die Darlegung von Phänomenen aufgenommen wird, in denen sich die Grundstruktur des Erlösungsdenkens in dieser oder jener Richtung mythologisch entfaltet.

a. 'Erlösung dem Erlöser!' - Im Blick auf diesen Typus stellt sich die Frage so: Welcher Seite, dem in der Leibseele eingeschlossenen, höheren Selbst oder der überweltlichen Macht wird die Hauptinitiative im Zustandekommen der Erlösung beigemessen? Zunächst seien die von beiden Seiten ausgehenden, inhaltlich einander entsprechenden Bewegungen konfrontiert. /20

i. Zwei Ausgangspunkte der Erlösung und ihre Akzentuierungen. - GN= Wissen, Lernen, Aufstiegshoffnung und Ähnliches werden vom Erkennenden als seine Potenzen und Aktivitäten verstanden. Doch vom Gedanken der Wesensverwandtschaft des Selbstes und des Jenseits ausgehend, schließt der GN auch von dem im Selbst erfahrbaren Verlangen zur Einigung auf das entsprechende vom Jenseits ausgehende Verlangen, also auf ein von "oben" Ausgehendes und nach "oben" Ziehendes. Dann sind Wissen, Lernen, Aufstiegshoffnung, usw. in erster Linie nicht Ausdruck der eigenen Aktivität, sondern vor allem Widerfahrnis. Die zwei Ausgangspunkte

zur Erlösung seien in der Gegenüberstellung folgender Texte veranschaulicht.

Meine Seele begehrt in mir nach dem Leben, und nach dem Ort des Lebens war mein Gang. (GL 3:51/124/,GA-II)	Deine Seele wird für den Behäl- ter(kanna),für das große erste Vaterhaus und für die Stätte,an der sie sich von früher her be- fand,gewünscht.(op.cit.1:1/4/)
Ich gehe nach meiner Seele (suchend) umher, die mir Zeitalter und Wel- ten wert ist. Ich ging und fand meine Seele - wozu (dienen) mir alle Welten ? Ich ging hin und fand Kushṭa,... wie sie am Außenrande der Welten dasteht.. (GR 16:5/367/,GA-II,L)	Ihr wurdet aufgerichtet und ge- festigt durch das sichere Wort,das zu euch gekommen ist. Das sichere Wort ist zu den Gu- ten gekommen, das wahrhaftige Wort ist zu den Gläubigen gekommen. Und das Leben ist siegreich. (GL 3:51/128/,GA-II) ...durch die Rede seines (des Lichtkönigs) Mundes stellt er Vollendete auf... (GR 1/7/,GA-II)

Das Nebeneinander dieser Texte zeigt: Das natürliche Ich wird verstanden als der Schnittpunkt zweier Linien,die gewisser = maßen "von unten nach oben" (linke Spalte) und "von oben nach unten" (rechte Spalte) weisen. Das erkennende Ich entdeckt sich als die "Seele suchend",aber auch durch die jenseitige "Rede vollendet".

JN= In der Kā.Up finden sich zwei Sätze,die in ihrer /22
Gegensätzlichkeit die zwei möglichen Ausgangspunkte der Er =
lösung für den JN repräsentieren:

Daumengroß sitzt der Geist als Innenseele allezeit im Herzen der Menschen.Ihn s o l l m a n von seinem Körper l o s l ö = s e n durch beharrliches Denken wie die Binse aus der Hülse. Ihn erkenne man als das Licht,als das Unsterbliche.(6:17,G,sp)	Dieser Ātman ist nicht durch Belehrung zu erfassen,nicht durch Geistesgabe,noch durch viele Gelehrsamkeit. Wen e r s i c h e r w ä h l t , der kann ihn erfassen,dem e n t- h ü l l t s i c h s e l b s t dieser Ātman. (2:23,sp)
--	--

Es wird deutlich,wie auch hier das Ich zum Schnittpunkt der
genannten zwei Linien werden kann, und es ergibt sich auch
hier die Frage nach der Akzentuierung im Erlösungsverständnis.

'a'.Von unten bzw. innen.- GN= Dem höheren Ich wird /23
versichert:

Du wirst gewinnen, Mana,
und deine eigene Gestalt wird dich erleuchten.
Dein Sinn wird dich fest stützen,
und dein Herz wird dir ein Helfer und Baumeister sein.(GL 2:3/41/)
Ruhe und Frieden sei
auf dem Weg,den Adam recht gemacht...
Geh hin,Seele, mit Sieghaftigkeit
nach dem Ort,aus dem du gepflanzt wurdest,...
Die Seele löste die Kette
und sie brach ihre Fesseln...(op.cit.3:5/80/,vgl.auch 6,GA-II)
Poimandres sagt zu seinem Hörer: "Der Mensch,der den
Nus hat,soll sich selbst als unsterblich erkennen..."(CpH 1:18)
Auch jenes oft zitierte Wort vom "Sammeln" bezieht
das "Gesätsein" auf das obere Numen und die Aktivität des "Sam-
melns" auf das untere. Das Erstere spricht zu dem Erkennenden:
"Ich bin du und du ich,und wo du bist,da bin ich,ich bin über-
allhin gesät. Und woher du willst,sammelst du mich,und indem

du mich sammelst, sammelst du dich." (E 26,3:1, s. auch die Be = sprechung bei Schenke 102f).

JN= Der Jainismus wie auch der Ältere Buddhismus und /24 die nicht-theistischen Systeme der Brahmanen lehren alle, daß der Mensch nur durch seine eigene Anstrengung zum Heil kommen kann. Glasenapp beschreibt in gedrängter, aber prägnanter Form mit Erwähnung charakteristischer in der Literatur begegnender Beispiele diese Einstellung. Das gewonnene Heilswissen bringt eine völlige Veränderung im Erlösten hervor: Es wird "derjenige, der erkannt hat, daß die Welt mit ihren Freuden und Leiden mit seinem wahren Wesen nichts zu tun hat, frei von den Leidenschaften, die ihn bisher beherrschten. Die Überwindung eines angeborenen Irrtums ist hier also die Voraussetzung des Heils. So wie ein Königssohn, der von Wilden geraubt und unter ihnen aufgewachsen war, sobald er seiner wahren Abstammung innegeworden und auf den Thron berufen worden ist, völlig andere Interessen hat als zur Zeit, da er noch im Walde lebte, so erscheint dem Wissen den alles in einem völlig anderen, neuen Lichte und sein ganzes Wollen und Fühlen ist umgewandelt. Das erlösende Wissen, das in der Unterscheidung (viveka) von Ewigem und Nichtigem besteht, wird in den verschiedenen Schulen verschieden definiert, darin aber stimmen sie alle überein, daß es durch den Einzelnen selbst erarbeitet und intuitiv erfaßt werden muß. Es kann wohl durch das Studium heiliger Bücher, durch die Belehrung eines Guru usw. geweckt und durch geistige Übungen, Meditationen usw., zutage gefördert werden, aber es läßt sich ebensowenig einem anderen direkt übermitteln, wie das Gefühl der Liebe oder die Freude am Schönen. Denn dieses erlösende Wissen ist etwas, das in jedem Menschen verborgen ruht, ohne daß er darum weiß, es muß darum aus ihm selbst hervorwachsen und kann nicht von außen in ihn hineingetragen werden. So wie in einem Schiff die Ladung infolge ihrer Zusammensetzung ohne Einwirkung von außen in Brand geraten kann, und die so entstandene Flamme schließlich das ganze Schiff verzehrt, so kann auch die im Menschen sich entzündende Flamme des Wissens seiner ganzen weiteren Existenz im Sap = sāra ein Ende bereiten." (/4/41:31-42:8)

'b'. Von oben bzw. außen. - GN= Das andere Extrem, die /25 Betonung der Initiative des jenseitigen Numen, geht von ihm als der schon in Aktion befindlichen Befreiungsmacht aus. Wenn der Gnostiker von dort her zu denken beginnt, versteht er sich selbst vorwiegend als Empfänger. Er ist seiner Rettung gewiß dank des Erbarmens, der Barmherzigkeit, des Mitleids oder der Gnade des Numinosum. Freilich ist auch hier das Numen nur der Helfer, der dem Menschen bei seinem Fluchtversuch aus der Welt hilft, aber der Ton liegt doch ganz darauf, daß der Mensch durch den Eingriff des Übermenschlichen gerettet wird.

Entronnen bin ich aus meinen Banden,
und zu dir bin ich geflüchtet, mein Gott.
Denn du warst die Rechte der Erlösung
und mein Helfer...

Denn deine Person war mit mir,
sie, die mich rettete durch deine Güte...
Leuchter stelltest du mir hin zu meiner Rechten und zu meiner
auf daß nichts an mir sein möchte ohne Licht. /Linken,
Und ich wurde bekleidet mit dem Kleide deines Geistes...
Und ich war kräftig in deiner Wahrheit
und heilig in deiner Gerechtigkeit.
Und es gerieten in Furcht vor mir alle meine Gegner,
und ich war des Herrn im Namen des Herrn.

Und ich wurde gerechtfertigt durch seine Freundlichkeit,
und seine Ruhe währt in Ewigkeit der Ewigkeiten...(OdS 25)

(s.auch OdS 21; ferner ExAn 134:30-34; CpH II,353f; ML.Qol
35/23/,75/54/,25/15f/)

"Gepriesen seist du,König des Lichtes,der du voll Erbarmens
mit uns wurdest" (GR 16:5/367/,L).

JN= Nach dem Vishnuiten Rāmānuja ist es von besonde=26
rer Wichtigkeit,die frommen Werke,das Wissen,die Bhakti und
die Prapatti in rechter Weise zu unterscheiden (Glas//1/264f).
Die frommen Werke wie Askese und Kulthandlungen sind zwar für
die Läuterung der Seele von Nutzen,können aber nicht das Heil
herbeiführen. Sie bleiben nebensächliche Hilfsmittel. Das Wis-
sen,daß die Seele als der Exponent der Erlösung von der Prakṛti,
der Urnatur,und allem aus ihr Entstandenen dem Wesen nach ver-
schieden ist,ist zwar Voraussetzung für die Erlangung des Heils,
weil dieses in der Meditation verwirklichte Wissen die Seele
von den Fesseln der Materie und dem Kreislauf der Wiedergebun-
ten befreit,es "isoliert" aber den auf diese Weise Erlösten,
läßt ihn als körperlosen Geist fortleben,gewährt ihm aber nicht
die Seligkeit des Weilens bei Gott.(PL I,in: Otto/1/140ff)

Das für das höchste Heil des JN stets unerläßliche
Erkennen nimmt daher hier die Form eines "Bhakti-yoga" an,d.h.
einer Übung der liebenden Versenkung in das Wesen Gottes. Dem,
der sie ausübt,dem Bhakta,kommt zum Bewußtsein,daß er nur ein
"shesa",ein Rest oder ein Appendix des Weltherrn ist und in
Existenz und Wirken ganz von ihm abhängig ist. Diese inbrün-
stige Liebe zu dem als persönlich verstandenen Absoluten führt
zu dessen ekstatischer Schau und bei Eintritt des Todes zum
Eingehen in sein Reich. Weil nun aber die Bhakti das Studium
heiliger Texte voraussetzt,von welchem die niedrigste Kaste,
die Śūdras ausgeschlossen sind,lehrt Rāmānuja neben der Bhak-
ti noch einen weiteren Heilsweg: die Prapatti (=Gelassenheit)
oder das gläubige Sichverlassen auf Gott,der sich dem gnädig
erweist,welcher zu ihm vertrauensvoll seine Zuflucht nimmt und
ihm alles anheimstellt.(Otto/2/38)

In dem einen der beiden aus der Schule Rāmānujas her-
vorgegangenen Zweige,der Südschule der Tenkalai (Ders./1/161;
/2/38ff) hat man dann aus alledem eine radikale Schlußfolge =
rung gezogen: den sogenannten "Katzenweg". Diese Schule lehrt:
Gott rettet den Menschen nach seiner Gnade so wie eine Katze
ihr Junges in die Schnauze nimmt und fortträgt. Doch setzt die-
ses drastische Bild in der Südschule nicht das Verständnis der
"Gelassenheit" als Akt außer Kraft. Ein Satz,mit dem sich die-
se Schule gegen die Nordschule abgrenzt,welche der Gelassenheit
"sechs Vorbereitungen" vorausschicken möchte,lautet: "Sie hat
keine,ist für sich allein der eigentliche Akt,der aus sich erst
das hervorbringt,was jene 'Vorbereitung' nennen..." (Aus den
'Achtzehn Unterschieden' des Alkondavilli Govinda,JRAS-1910;
s.Otto/1/162ff,Satz 13).

'c'.Von unten und oben.- GN= Zwischen den unter 'a' /27
und 'b' beschriebenen Extremen gibt es nun die breite Mitte:
eine ganze Reihe von Ausdrucksformen,Zwischenstufen und Über-
gängen,die ihr Eigentümliches,ihr Kolorit,ihre Vielfalt oft
auch von dem religionsgeschichtlichen Hintergrund haben,aus
dem sie genommen sind. Festzuhalten ist jedoch,daß es sich bei
allen um Variationen einer Grundauffassung handelt,deren ambi-
valenter Charakter mit zu den Anregungen für die Ausgestaltung
des Mythos in seiner Vielfalt gehört.

Wie ein Synergismus mutet folgender Spruch an: "Auf andere Weise wird sich keiner diese Gnade erwerben können, außer er bekleidet sich mit dem vollkommenen Licht und wird selbst vollkommen" (EvPhil 76:25ff). Bei den Mandäern machen eine Reihe von Aussagen das Erbarmen von oben und die Vergebung der Sünden abhängig von diesem oder jenem menschlichen Verhalten, das es aufzuweisen gilt.

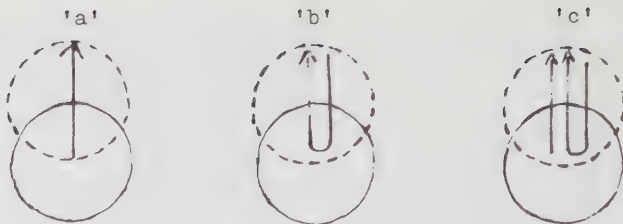
W e i l du die Verfolgung der Welt ertrugst,
wird dir alles, was du gesündigt, vergeben (GL 2:12/52/, GA-II,
Eure Hände sollen Almosen geben \sp).
und euer Herz im wahren Glauben stehn.
Unterwerfet euch und verehret den König des Lichtes,
d a m i t er des Erbarmens mit euch voll werde (GR 16:6/368/sp)
Du gewährtest Vergebung den Auserwählten und Vollkommenen,
in deren Herzen die Kushta sich niedergelassen hat (12:2/275/,
GA-II)

Man wird durch diese und ähnliche Worte an die Gesetzmäßigkeit eines gewissen Spätjudentums erinnert, zumal ja die Mandäer auch sonst zweifellos ein gewisses jüdisches Erbe haben. Doch auch bei anderen Gruppen finden sich reichlich Worte, die in die gleiche Richtung weisen. "Die Vergebung nämlich ist der Rest für das Licht im Mangel" (EV 35:27f), und das, woran Mangel gelitten wird, kann ein "Kleines" genannt werden (36:7ff). Basilides sagt, "daß nicht alle Sünden, sondern nur die unfreiwilligen und aus Unwissenheit geschehenen vergeben werden, die anderen Sünden werden durch Leiden abgebußt" (Str IV, 24, § 153:3).

JN= Die andere der beiden in § 26 erwähnten Schulen /28 in der Nachfolge Rāmanūjas lehrt den sogenannten "Affenweg". Es ist die konservative Nordschule der Vadakalais. Nach ihr gilt: So wie das junge Äffchen, wenn es mit Hilfe der Mutter einer Gefahr entgehen will, deren Hals umklammert, so muß der Bhakta selbst aktiv an seiner Erlösung mitarbeiten (Otto /1/161; 2/38ff). Die meisten Systeme des JN haben eine Antwort auf die Frage nach der Initiative zur Erlösung, die der der Vadakalais mehr oder weniger gleicht. Entweder hat die Selbsterlösung die Begnadung durch das Absolute bzw. durch Gott zur Voraussetzung oder die letztere kann erst in Aktion treten, nachdem der Mensch sich selbst durch Werke dafür vorbereitet hat (Glas//4/44).

Nach der Erlösungslehre des Shaiva-Siddhānta halten menschliche Bemühung und göttliche Gnade einander die Waage. Dieses System schreibt dem Selbst vor, zunächst eine die Gotteserkenntnis vorbereitende Stufe zu gewinnen, und zwar durch gute Werke (kriyā und caryā) und Yoga. Wenn dadurch eine innere Lösung vom Stoff und das Bewußtsein um die Unzulänglichkeit einer durch Sinne und Denken vermittelten Gotteserkenntnis erlangt ist, dann ist der Mensch reif für die Aufnahme von Shivas Gnadenkraft (anugraha), welche dem Selbst das wahre Erkenntnislicht zuteil werden läßt. Shivas Kraft, seine Shakti, ist im menschlichen Innern aber immer gegenwärtig und hatte vor der Erreichung der Vorbereitungsstufe die Verfinsterung (tirodhana) des Selbstes verursacht. Nun aber wird die vorher "zornige Tirodhana-Shakti" zur "Gnaden-Shakti", welches mitbedingt ist durch das Fortschreiten des Selbstes vom Irrtum zur Wahrheit (Schom//2/269ff, 283f).

Veranschaulichung von § 23ff. - Das Hineinreichen des /29 oberen Kreises in den unteren deutet die Einwohnung des höheren Prinzips in der Person an, und der Pfeil zeigt die jeweilige Akzentuierung im Erlösungsverständnis.



ii. Polarität.- GN= Die in § 20 gestellte Frage, welche /30
der beiden Seiten die eigentliche Initiative bei der Erlösung
beigemessen wird, fand mehrere und verschiedene Antworten. Was
ist das verbindende, die unter i beschriebenen Akzentuierungsty-
pen zusammenschließende Grundverständnis ?

Die Forschung hat sich daran gewöhnt, in diesem Zusam-
menhang von "Konsubstantialität" zu sprechen. Doch ist dieser
Begriff allein viel zu statisch, um das Lebendige dieses Phäno-
mens voll zum Ausdruck zu bringen. Der Vergleich mit einem viel-
poligen Kraftzentrum erscheint als der angemessenste, bei dem
es sich um die eine homogene Kraft handelt, von deren einem Zen-
trum eine Vielzahl von Zentren abgespalten worden ist, die sich
aber schon von ihrer Zerstreung so gut wie gerettet wissen,
sobald sie nur den leisesten, gleichsam magnetischen Zug zu dem
einen Zentrum hin in sich verspüren. Es werden auch Bilder aus
dem Bereich des Magnetismus verwendet (H 5, 17:9f und 21:8).
Wohl sind beide Pole von gleicher Qualität, aber solange die
Spannung zwischen beiden durch die irdische Trennung besteht,
ist - wie übrigens auch in der Natur - bald der eine stärker
und bald der andere und bestimmt dadurch die Richtung der An-
ziehung. Dieser Sachverhalt ist gleichnishaft für die unter i
beschriebene Ambivalenz des Erlösungsverständnisses. Von einem
Kraftfeld redet auch der folgende Passus: "Sie sagen: 'Ich und
du sind eins, vor mir bist du, nach dir bin ich.' Dies, sagt er,
ist e i n e Kraft, geteilt nach oben und unten, sich selbst zeu-
gend, sich selbst vermehrend, sich selbst suchend, sich selbst fin-
dend..." (op.cit. 6, 17:2f, sp). "Keiner nun rettet uns aus diesen
Orten, sondern d a s A l l - d a s s i n d w i r - wir sind
gerettet. Wir haben das Heil empfangen von seinem Ende bis zum
Ende. Laßt uns so denken, laßt uns so empfangen !" (Rheg 47:24ff)
Nur "das All" rettet, welches nach Rheg 46:38 das ist, "was umfaßt
wird", das "nicht entstanden" ist, also die Gesamtheit der in al-
lem enthaltenen Licht- und Lebensmacht, von dem ein jedes mensch-
liche Selbst nur ein Teil ist. Die beiden "Enden" bedeuten of-
fenbar das eine Ende der Lichtmacht hier unten innerhalb der
Welt und das andere dort oben, wo es für den geistigen Blick in
der Unendlichkeit verschwindet.

In GR 15 wird "das Leben" der Lichtwelt, das sich dem
in der Welt befindlichen Leben zuwendet, angeredet mit den Wor-
ten: "Erwähltes (Leben), das sich selber erwählt hat!" (15:17/353/)
Man vergleiche auch das in § 23 zitierte Wort vom Sich-selbst-
sammeln. Typisch ist auch, daß bei den Mandäern nicht nur Adam
das Abbild des jenseitigen Numen genannt wird (op.cit. 3/101/
GL 2:5/44/, GA-II), sondern auch umgekehrt: das menschliche Selbst
hat ein Abbild im Jenseits.

Ich gehe meinem Abbild entgegen,
und mein Abbild geht mir entgegen (GL 3:31/113/)

Das Leben stützte das Leben,
und das Leben fand das Seinige.
Das Seinige fand das Leben,
und meine Seele fand, was sie ersehnte.
(op.cit.1:4/37f./GA-II, und öfter)

Auch vom "Stützen auf das Abbild des Lebens" ist die Rede (ibid., vgl. auch Rud./2/I, 161, Anm. 1 und 2). Die Worte "Leben", "das Seinige", "Seele" und "Ersehntes" sind offensichtlich untereinander auswechselbar. In der Megale Apophasis heißt es: Die "unendliche Kraft" wird, wenn sie in dieser gewordenen Welt "ausgebildet" wird, "an Wesen, Kraft, Größe und Wirkung ein und dasselbe mit der ungewordenen und unendlichen Kraft, in überhaupt nichts zurück = stehend hinter jener ungewordenen, unveränderlichen und unendlichen Kraft" (H 6, 12:3). Was nicht auswechselbar ist, das sind die beiden einander polar entgegenkommenden Bewegungen, in deren Richtungen die gegenseitige Anziehung erfolgt.

Allzu voreilig neigt die Wissenschaft dazu, für Aussagen wie diese ihr großes "Schubfach" Mystik zu verwenden. Sie können zum Ausgangspunkt einer Mystik werden, aber zu ihrer Vervollendung bedarf es der Einswerdung, des Verschmelzens in der Aufhebung von "Ich" und "Du" in einem entsprechenden Erlebnis. Daß es meist bei dem polaren Gegenüber bleibt, heben Sätze wie die folgenden hervor, in denen das Numen überhaupt erst zu dem wird, was es ist, gerade durch das Gegenüber. Das "Erkennen" bedarf seinem Wesen nach des Gegenübers von Subjekt und Objekt (§ 8ff).

Wer meiner gedenkt, dessen gedanke ich;
wer meinen Namen ausspricht, dessen Name spreche ich aus.
(GR 16:4/366f./GA-II)

Seieth ihr mein Glanz, und ich werde euer Glanz sein;
seieth ihr mein Licht, und ich werde euer Licht sein.
(ML. Qol 75/53/. - Weitere Beispiele s. Schmit//1/78f und Rud//1/1971, p. 11)

Das mit alledem beschriebene Selbstverständnis ist als solches zuerst durch Augustin mit dem Wort "salvator salvandus" (AucF II, 5, p. 258, 2.15f) und in neuer Zeit besonders mit dem Ausdruck "salvator salvatus" bezeichnet worden (s. hierzu besonders C. Colpe/1/174, 189ff; Schenke 30; Schmit//1/78f). Diese substantivischen Bezeichnungen haben zu Mißverständnissen Anlaß gegeben. Sie beschreiben rein statisch Teilaspekte oder Teilmomente eines lebendigen, inneren Vorgangs, den es in seiner Ganzheit ins Auge zu fassen gilt. Es verdient deshalb erwähnt zu werden, daß noch vor der Wahl dieser Termini für den wissenschaftlichen Gebrauch durch O. Spengler (s. Jonas/1/I, 73f) und R. Reitzenstein (s. Rud./2/I, 159 Anm. 2) das mit ihnen Gemeinte in einem kurzen, aber umfassenden Aussagesatz bereits 1882 bei Richard Wagner in dem Schlusschor seines "Parsifal" auf eigenartige Weise Ausdruck fand. Hier hat der gnostisierende Dichter-Komponist des 19. Jahrh.s mit der Treffsicherheit eines Genius die sachgemäße Wendung gefunden:

Höchsten Heiles Wunder.

ERLÖSUNG DEM ERLÖSER!

In seiner Aussageform, ja noch mehr: als eine Exklamation wird diese Formel dem Geschehenscharakter und der Dynamik dieses Phänomens am besten gerecht.

In Verbindung mit einer "Mensch"-Theologie reden von ihm die Naassener: "Sie glauben, daß seine Erkenntnis", d.h. die auf den wahren Menschen gerichtete Erkenntnis, "der Anfang sei, um Gott erkennen zu können, indem sie sagen: 'Der Anfang der Vollendung ist die Erkenntnis des Menschen, die Erkenntnis Gottes aber ist die vollkommene Vollendung'" - ἀπῆρτισμένη τελειώσει

(H 5,6:6 und 8:38). Schlier sagt, auf H 5 Bezug nehmend: "Er = kennt man den Menschen, geht man den Weg der Erkenntnis, der einem den Menschen erschließt, so eröffnet sich auf diesem Wege schließlich der Gott, der aber kein anderer als der Mensch ist (7:38; 8:24) ja der eben der Erkennende ist, der im Erkennen den Menschen in sich als den Gott erschließt. Das tiefe Geheimnis des Menschen enthüllt sich nur dem, der in der Menschwerdung begriffen ist - im Erkennen" (99, sp). Durch dieses Erkennen wird der Mensch zu "einem seligen Aon der Aonen" (H 5,8:45). Er muß nur erkennen, daß er von Natur eigentlich schon ein Aon ist! "Das Anliegen der Gnosis ist die zum Heil führende Selbsterkenntnis des Menschen als des Gottes" (Schlier/2/563).

JN= Was für den nicht-buddhistischen JN im Ganzen gilt, /31 macht die Kā. Up zum Gegenstand einer direkten Aussage: "Die Weisen, die im eignen Ich wiedererkennen jenen einzigen Gebieter", d.h. den absoluten Ātman, "der als Innenseele aller Wesen seine Form vervielfältigt, denen wird das ewigwährende Glück zu = teil, nicht den anderen" (5:12, G).

Das Bild von der Polarität findet eine direkte Verwendung in der gleichen Upanishad: "Was lautlos, unfühlbar, farblos, unveränderlich, unschmeckbar, ewig und ohne Geruch ist, ohne Anfang und Ende, noch höher als die große (Weltseele), der feste Pol ist", d.h. was die absolute Seele im Gegensatz zu ihrem innerhalb der Welt beweglichen Gegenpol ist - "wer das erschaut hat, der wird von dem Rachen des Todes erlöst" (3:15, sp).

Und wiederum ist es ein Vers der gleichen Upanishad, der weitere, in dieselbe Richtung weisende Bilder verwendet. Der durch diese oder jene Seinsweise bedingte Gegenpol des Absoluten auf den verschiedenen Stufen des Universums erscheint dem Erkennenden auch unter entsprechend verschiedenen Bildern:

Wie in einem Spiegel, so im eignen Selbst,
wie im Traum, so in der Manenwelt,
wie im Wasser, so spiegelt es sich in der Gandharvawelt wider,
wie in Licht und Schatten, so ist es in der Brahmanwelt. (6:5)
Das eine und selbe verkörperte höchste Numinosum, nämlich das Brahman, erscheint verschieden, je nachdem der Erkennende es in seinem Innern, in der Väterwelt, in der entsprechend höheren Himmelswelt oder in der noch höheren Brahmanwelt zu entdecken glaubt. "Im ersten Fall erscheint es klar, im zweiten nur nebelhaft, im dritten verschwommen, im vierten aber wie in der Wirklichkeit, d.h. wie am hellen Tag (Rāghavendra)" (G p. 168 Anm 984). Das für unsern Zusammenhang an diesen Bildern Wesentliche ist die Verwandtschaft der hier variierend gebrauchten Bilder von Spiegelung und Licht und Schatten mit dem Bilde der Polarität.

b. Initiative ohne Anknüpfung beim Gegenüber. - GN und JN /32 kennen neben dieser soeben beschriebenen Kategorie des Erlösungsgedankens, neben dieser Art, ihn in der Relation eines objektivierten Innern zu dem entsprechenden, höheren Absoluten zu denken, auch noch eine andere Art, zu ihm zu gelangen. Im Vergleich mit dem unter a. beschriebenen Typus des Denkens, nach dem die Erlösung immer eine relative, auf "unten" und "oben" bzw "innen" und "außen" bezogene bedeutet, ist das von Marcion vertretene Verständnis ohne Anknüpfung an ein im Menschen liegendes Numinosum. Das Pendant von der anderen Seite, die Initiative "von unten" ohne Anknüpfung an eine Hilfe vom nichtweltlichen Sein, liegt im älteren Buddhismus vor. Hierfür gibt es im GN nur einen unentfalteten Ansatz. In der Veranschaulichung (vgl §29) ergibt sich folgendes Bild.

i. (vgl. § 29 'a')



ii. (vgl. § 29 'b')



Diese Möglichkeiten der Antwort auf die Frage nach der Initiative haben das gemeinsame Charakteristikum, daß jeweils, sei es vom Menschen her, sei es vom Transzendenten her, nur der Berührungspunkt von beidem, jener "unteilbare Punkt", erreicht wird. Es ist die diesseitige, "untere" Sphäre, also der Mensch, welcher erleuchtet wird, wenn die Bewegung den Berührungspunkt "von unten", von der menschlichen Aktivität her erreicht (i), und es ist die jenseitige, "obere" Sphäre, welche aufleuchtet, wenn die Bewegung den Berührungspunkt "von oben", von der geglaubten Wirksamkeit des transzendenten Numinosen her erreicht (ii). Ausgeschlossen ist dabei in jedem Fall die Objektivation einer höheren Natur im Menschen.

i. Von unten. - GN= In Ir 21:4 beschreibt der Verfasser /33 eine Art von GN, der unter keinem festen Namen genannt wird. Weil die Sprache auf ihn im Zusammenhang mit der Erwähnung von Phänomenen kommt, die sich innerhalb valentinianischer Gruppen finden, wäre es nicht ausgeschlossen, ihn unter diesen Kreisen zu vermuten. Doch legt der Inhalt des über ihn Gesagten eher nahe, an eine bestimmte innerhalb des GN überhaupt mögliche Tendenz zu denken. Jonas weist darauf hin, daß diese Stelle das Ansehen eines locus classicus hat (/1/I, 206 Anm 2). Die Frage ist nur: In welchem Sinne hat sie dies Ansehen zu Recht? Der Zusammenhang könnte vielleicht den Passus auf ein Bekenntnis zum Antiritualismus einschränken, doch greift der Tenor des Ganzen tiefer und rührt an das in diesem § mit dem Stichwort "von unten" Gemeinte.

"Man dürfe das Geheimnis der unsagbaren und unsichtbaren Kraft nicht durch sichtbares und vergängliches Geschaffenes feiern, das Unausdenkliche und Unkörperliche nicht durch sinnlich Faßbares und Körperliches" - das deutet in Richtung auf eine Entmythologisierung des Überweltlichen! Doch ist das Anliegen des Textes mehr als nur eine Entmythologisierung. Die zur Erlösung führende Kraft wird nur weltimmanent beschrieben (Erkennen), und das Ziel wird (wie im Buddhismus) durch Negativa umschrieben (unsagbar, usw.). "Die vollkommene Erlösung sei die Erkenntnis der unsagbaren 'Größe'. Aus Unwissenheit sei Mangel und Leidenschaft geworden" (vgl. avidyā - 'Nichtwissen' im Buddhismus!), "durch 'Erkenntnis' werde der ganze aus der Unwissenheit stammende Zustand aufgelöst. Darum sei die Erkenntnis Erlösung des inneren Menschen." Der innere Mensch ist hier nicht Terminus technicus für ein objektiviertes höheres Ich, sondern ist der Gegensatz zu einer überhaupt auf Objektivation des Transzendenten ausgehenden Erkenntnis. Das zeigt besonders der nächste Satz: "Und sie", die Erlösung, "sei weder leiblich, der Leib nämlich verhe, noch psychisch, da die Seele ebenfalls aus dem Mangel stamme und gleichsam ein Hauch des Geistes (Pneūma) sei; pneumatisch müsse also auch die Erlösung sein." Obwohl der Gedanke an die feine pneumatische Substanz des valentinianisch-ptolemäischen Systems (s. § 87ff) nicht direkt ausgeschlossen ist, beweist doch die folgende Parallelisierung des Pneumatischen und des "Inne =

ren" wiederum das gegen eine Vergegenständlichung gerichtete eigentliche Anliegen des Textes: "Durch Erkenntnis werde der innere, pneumatistische Mensch erlöst; sie hätten g e n u g an der Erkenntnis des Alls, und das sei die wahre Erlösung." Der volle Akzent liegt hier nicht auf der Bemühung um das Erkennen des an sich "Unsagbaren" als einem Mittel zur Beschreibung, sondern der an dieser Bemühung selbst haftende Erlösungscharakter wird hervorgehoben. Dies schließt freilich nicht aus, sondern ein, daß (wie im älteren Buddhismus) mit dem Überweltlichen als einem zwar "Unsagbaren", aber nichtdestoweniger Realen gerechnet wird.

Wir kennen kein gnostisches System, welches den hier aufgestellten Grundsatz voll und ganz verwirklicht, denn (einschließlich des Marcionismus) beschreiben alle Systeme, auch das die Rede vom "nicht-seienden Gott" beinhaltende (§ 17), das hier angestrebte reine Bewußtsein in einer bald mehr, bald weniger abstrakt gedachten Wesenheit des Jenseits. Das Ir 21:4 konzipierte Ideal hat seine Erfüllung am ehesten in dem die Beschreibung des Absoluten vermeidenden Buddhismus des "Kleinen Fahrzeugs" (s. der folgende §).

JN= Wenn es im Dh heißt: "Rein oder unrein wird man /34 durch sich selbst, kein anderer kann einen rein machen" (165, Glas/4/32:24f), so bedeutet dies zunächst, daß die Erlösung durch nichts anderes als durch das eigene Innere gewonnen wird. Kein h ö h e r e s Selbst reinigt sich von der Welt bzw. vom Körper, sondern der Mensch, d.h. jene jeweils konkrete, sich in Bewegung befindliche Verbindung von Daseinsfaktoren auf der menschlichen Seinsstufe, muß an der Aufhebung seines vermeintlichen, eingebildeten Selbst arbeiten.

Das Selbst nur ist des Selbstes Herr,
welch höhern Herren gäb' es wohl! (Dh 160, KEN)
Die Erkenntnis, daß alles in dieser sich ständig wandelnden Welt "ohne Selbst", ohne beharrende unabhängige Substanz, also ver-gänglich und leidvoll ist, stellt den Weg zur Erlösung dar. Die Kette der Geburten, die sich nach dem Gesetz des Karma, dem Gesetz der durch das Verhalten in der Welt verursachten Frucht, unaufhörlich fortsetzt, soll durch eigene Bemühung beendet werden, indem das Nichtwissen und damit das aus ihm entstandene Übel vernichtet werden (Glas//1/314f).

Der ganze auf sich gestellte Mensch ist also zu äußerster Aktivität, zur Aktivität des Erkennen aufgerufen, eines Erkennens, das aber darauf aus ist, letztlich keinen analysierbaren Inhalt mehr zu haben. Im älteren Buddhismus sind in einer für den JN höchst konsequenten, radikalen Weise zwei äußerste Gegensätze einander zugeordnet: stärkste innere Aktivität ("von unten") einerseits und absolutes Erlöschen jeglichen mit weltlichen Vorstellungen verbundenen Seins, d.h. aber - wie sich schon mehrmals zeigte - nicht Aufgehen in einem Nichts, sondern in einem ganz Anderen (vgl. § 5 und 18). Das "Unsagbare" des Buddhismus wie das von Ir 21:4 ist ein relatives, kein absolutes Nichts.

ii. Von oben. - GN= Der Marcionismus objektiviert sein /35 Numinosum im "Evangelium" und in dessen Überbringung durch den Erlöser von jenseits der Welt mit ihrem Gott und auch von jenseits des Menschen in seiner Gesamtheit. Dieses Evangelium ist nicht das Ergebnis einer zu erlernenden Übung, sondern Glaubenserkenntnis: "Der Fremde ist zu uns gekommen, und er ist größer als die Welt mitsamt ihrem Gott und als unser Herz" (Harnack 120).

Marcion lehrt, daß der Geist der Erlösung (wie im christlichen Kerygma) ein Geschenk "von oben" ist, daß aber dieser Geist (im Unterschied zum neutestamentlichen Geist, welcher anknüpft an Gottes vorheriges Handeln mit der gesamten Menschheit) überhaupt erst in der Erlösung beginnt an der Menschheit zu handeln. "Deus noster, etsi non ab initio, etsi non per conditionem, sed per semetipsum revelatus est in Christo Jesu" (TeMarc I, 19:1). (Näheres darüber in § 119f)

JN= Obwohl im Buddhismus seit Anbeginn das Heilbringen= /36
de als ein totales Jenseits in Unendlichkeit, Unbedingtheit und Unbeweglichkeit verharret, war doch darauf hinzuweisen, daß es nicht=destoweniger eine wirksame Realität ist, da die Erkenntnis des We=ges zu diesem Heil sich als eine aus dem menschlichen Innern heraus wirksame Macht erweist (§ 5). An diesen Sachverhalt der buddhistischen Lehre knüpft der neue Gedanke des "Großen Fahr=zeugs" an, daß es eine überweltliche Buddha-Natur gibt, die sich in dem Buddha Gautama der Geschichte und so auch in allen vor ihm und nach ihm Erwachten verbirgt und sie "inspiriert" (Conze, /2/32). Es sind außer Shākyamuni (=Gautama Buddha) besonders die Buddhas Amitābha und Vairocana, (deren einstige irdische Existenz, vom historischen Standpunkt aus gesehen, ziemlich im Dunkel der Geschichte liegt), die nun von den entsprechenden Sekten praktisch wie "der Fremde Gott" des Marcion betrachtet werden. Ganz im Sinne der Konzeption des Gottes "Mensch" wird dem betreffenden Buddha ein überweltlicher Körper (Dharma-kāya) zugeschrieben, ein ewiges, über die geschichtliche Gestalt des betreffenden Buddhas unendlich hinausgehendes Numen, welches das reine Sein des erlösten Gläubigen, seinen durch keine weltlichen Bildekräfte mehr bedingten Dharma in sich oder bei sich enden läßt (Glas//2/257f).

Auch im Buddhismus, in der anfänglich sich so stark gegen ein "Von-oben" abgrenzenden Richtung des JN, kommt damit eine Erlöservorstellung mit dem "Von-oben" auf, eine Vorstellung, die allerdings nicht das von oben aus erwecken will, was schon der ältere Buddhismus von unten aus nicht erwecken wollte, nämlich irgendeine in der Tiefe des Menschen schlummernde höhere Natur. Allein die Gnade des Amitābha-Buddhas, des "unermeßlichen Glanz habenden", hilft den für die Tiefen des meditativen Erkennens zu Schwachen zur Erlösung, vorausgesetzt, daß sie an ihn denken, seinen Namen aussprechen, ihn gläubig verehren. Durch die Berufung in sein himmlisches "Paradies des Westens" versetzt er sie in eine Lage, die alle Gefahren ausschließt, so daß sie nichts daran hindern kann, dort unter seiner gnädigen Leitung im Laufe einer genügend langen Zeit zum Heil heranzureifen (op.cit. 258; Ders. /4/43:41-44:2; 50:24-32).

4. Arten der Heilserwartung hinsichtlich der Gesamtheit aller Seienden.

/37

Die Abschnitte 1-3 befaßten sich mit der Erlösung, soweit sie das Hier und Jetzt der das Heil erkennenden Person betrifft. Daß in der Darlegung davon ausgegangen wurde, hat seinen Grund von der Sache her, denn es handelt sich ja bei diesem Erlösungsgedanken um den Aufstand eines sich absolut setzenden Menschen in seinen Inneren. Durch die unausweichliche Verbindung dieses Inneren mit dem gesamten Weltleben schließt dieser Erlösungsge=danke aber zugleich nicht nur eine Reflektion über das Heil und Unheil der anderen Menschen sowie über das des Übermenschlichen (der Götter) ein (a), sondern auch eine solche Reflektion über die weder menschlichen noch göttlichen Wesen der Welt (b). Da im GN

und JN die Weltgötter mehr oder weniger als höher potenzierte Menschen und die entsprechenden Götterwelten nach Art einer höheren Menschenwelt verstanden werden, ist es sachgemäß, die Erlösungsaussichten für die göttliche Seinsstufe mit unter a zu erwähnen.

a. Heilserwartung für die anderen Menschen und die höheren Wesen. - Sie kann partikular (i) und auch universal (ii), /38 aber auch im Sinne einer Sonderung (iii) verstanden werden.

i. Partikuläre Heilsmöglichkeit. - GN= Es mag der Blick /39 auf das alles beherrschende Bild der an gnostischer Erlösung uninteressierten Allgemeinheit gewesen sein, der bei Saturnil den Gedanken an eine Einschränkung der Reichweite der Erlösung, an eine Unterscheidung anregte, nämlich an die Einteilung der Menschen in "Böse" und "Gute" (Ir 24:2). Das bedeutet den Partikularismus des Heils, die naturhafte, nicht zu ändernde Scheidung der Menschheit in zwei Gruppen, in von vornherein Unerlösbare und Erlösbare. Ein Satz in CpH 7, der zum Aufblicken mit den Augen des Herzens auffordert, fährt fort: "Und wenn ihr es nicht alle könnt, dann wenigstens, die es können" (v.1). Die ptolemäischen Valentinianer kennen außer ihrer Aufgliederung der Menschheit in drei Gruppen (s. im folgenden iii) auch die vereinfachende Zweiteilung in *ὀλικοί* oder *χαϊκοί* und *πνευματικοί* oder *νοεροί* (H 5,8:22), wobei nur die Pneumatiker ein zur erlösenden Erkenntnis fähiges Selbst besitzen.

Ein Ansporn zu gnostischer Aktivität wie auch eine gewisse Heilssicherheit lag freilich darin, daß keinem der um die Gnosis Bemühten das *πνεῦμα* abgesprochen werden konnte, was wiederum ein starkes Von-sich-eingenommensein des Gnostikers zur Folge haben konnte. "Wenn nämlich einer von Natur Gott kennt, wie Basilides meint, der den ausgezeichneten Glauben als eine Intuition (*νόησις*) und als ein Reich... versteht, dann nennt er den Glauben ein Sein, keine Freiheit, eine Natur und Substanz ... Dann sind überflüssig die Gebote des Alten und des Neuen Testaments, wenn einer von Natur, wie Valentin sagt, gerettet wird, wenn einer von Natur gläubig und auserwählt ist, wie Basilides annimmt" (Str V,1, § 3:2f).

Ein Beispiel für den Partikularismus in der die Götter betreffenden Heilserwartung bietet das System des Apelles, der ein eigene Wege gehender Schüler Marcions ist. Außer dem "guten Gott", d.h. dem der Welt fremden und unbekannten, nennt er einen weiteren und auch noch einen "dritten" und "vierten". Die letzteren Drei können auch als "Enkel" bezeichnet werden (H 7,38:1). Der "gute Gott" schuf die Engelmächte und auch die obere Welt, sowie auch die Menschenseelen (Teon 23:3 und 36:3; Tecarn 8:1ff). Diese unsere unvollkommene Welt geht auf den "zweiten Gott" zurück (s. hierzu und zum Folgenden den zusammenfassenden Überblick mit Quellenangaben bei Harnack 190 f). Der "dritte", noch tiefer fallende Gott sprach als feuriger Engel im Busch zu Mose und ist für das Gesetz und die Propheten des Alten Testaments verantwörtlich. Der "vierte" wurde dann die "Ursache des Bösen" (H 7,38:1). Von der Erlösung wird ausdrücklich nur mit Bezug auf die Seelen gesprochen. Doch bemerkt Harnack zu Recht, daß von Apelles wohl auch die Errettung des Weltschöpfergottes angenommen worden ist (194 Anm 2), denn dieser wird mit dem verirrten aber wiedergefundenen Schaf aus dem Evangelium verglichen (s. die Belege bei op.cit. 191 Anm 1).

JN= Die Auffassung von der partikulären Heilsmöglichkeit/40

wird von einigen theistischen Richtungen vertreten. Wahrscheinlich ist auch bereits das 16. Kapitel der BhG in diesem Sinne zu verstehen (vgl. besonders v.3.4.6f). Es gibt Seelen, die die Erlösung erreichen können, solche, die für immer im Kreislauf der Geburten verbleiben, und solche die in die "blinde Finsternis" eingehen, sagen Madhva (Glas//6/31,63), Vallabha (Ders./8/297) und Caitanya's Schule (Mallik 334). Die Jainas unterscheiden erlösungsfähige (bhavya) und unerlösbare (abhavya) Seelen (Schubring 131). Eine ähnliche Auffassung wird auch von einem Teil der Mahāyānistē vertreten (Vs p.103,115,562). Die Digambaras unter den Jainas leugnen die Erlösbarkeit der Frau (Glas//3/213,283f). Im älteren Buddhismus bleibt den Männern zumindest die Buddha = würde vorbehalten (M Nr.115, Vol.III,65; vgl. auch Saddharmapundarika 264 bei Glas//4/54:27ff).

Der JN weiß auch um einen Partikularismus des Heils im Blick auf Raum und Zeit. Eine sich bei Hindus, Jainas und Buddhisten findende Vorstellung ist die, daß nur die Bewohner von Karmabhūmi, worunter wohl hauptsächlich Indien zu verstehen ist, die Erlösung gewinnen können. Gebiete, in welchen ein goldenes Zeitalter herrscht, weil alle Genüsse den Bewohnern von selbst zufallen, sind für den Erlösungsweg ungeeignet. Auch haben die periodisch wechselnden Weltzeitalter in dieser Hinsicht verschiedene Chancen. Einzelheiten hierüber und Quellen finden sich bei Glas//4/53:30ff mit Anm 2.

Was die Götter angeht, so sind sie nach Meinung der Jainas ungeachtet ihrer Langlebigkeit, Genußfähigkeit und Herrlichkeit Wesen, die nicht Selbstzucht üben können, da sie sich jeden Wunsch erfüllen können. Sie können daher nicht den Erlösungsweg beschreiten, doch ist der Aufenthalt in den höchsten Himmeln insofern heilvoll, als die aus diesen Himmeln scheidenden Wesen nur noch zwei- oder einmal wiedergeboren werden müssen (op.cit.Z.12ff).

ii. Universale Heilsmöglichkeit. - GN= Von den Systemen, /41 die allen die Chance geben, sei die Megale Apophasis genannt: "Es ist nun nach Simon jenes Selige und Unvergängliche in jedem verborgen der Möglichkeit...nach" (H 6,17:1). Doch diese Potenz geistigen Lichtes geht verloren, wenn sie nicht in der Gnosis "ausgebildet" wird. Dies hat zu geschehen in den "sechs ersten Wurzeln des Anfangs des Werdens", die wiederum ihren Anfang aus einem "ungewordenen Feuer" genommen haben. "Paarweise" sind sie aus ihm "hergekommen", nämlich:

Denken und Gedanke = Himmel und Erde

Stimme und Name = Sonne und Mond

Nachdenken und Erwägung = Luft und Wasser

Wenn jene Lichtpotenz "aber nur der Möglichkeit nach in den sechs Kräften bleibt und nicht 'ausgebildet' wird, dann verschwindet sie, sagt er, und geht zugrunde so, wie auch die grammatische oder die geometrische Anlage in des Menschen Seele. Wenn aber die Möglichkeit die Fertigkeit hinzunimmt, wird sie ein Licht dessen, was existiert; wenn sie sie nicht hinzunimmt, wird sie Unfertigkeit und Finsternis und geht, als ob sie nicht gewesen wäre, mit dem Menschen, wenn er stirbt, zugrunde." (op.cit.6,12:1-4 und 6,13)

Von einer Rehabilitierung aller drei abgefallenen Lichtgötter durch den Empfang der Reinigungstaufe im himmlischen Jordan am Ende der Weltzeit reden einige mandäische Texte (z.B. GR 15:3/311/, GA-II).

JN= Im älteren Buddhismus wird nicht ausgeführt, ob wirklich alle zu dem vom Buddha dargelegten Läuterungsprozeß fähig sind. Glas/ zeigt dies an Hand einiger Stellen und schließt zu = gleich einige andere aus, die zuweilen irrtümlich als Beantwortung

dieser Frage verstanden werden (Glas//4/51:5ff mit Anm 1 und 2). Viele theistische Schulen jedoch betonen unter Hinweis auf BhG 9:32 die universale Heilsmöglichkeit. Die Shvetāmbaras unter den Jainas betonen die Erlösungsfähigkeit der Frau und deren Fähigkeit, die Stellung eines Tirthankara zu erlangen. Dasselbe tun die späteren Mahāyanisten besonders auch im Blick auf ihre weiblichen Bodhisattvas (s. zum Ganzen op.cit. 54:14-32 und 52:11-13).

Was die Götter betrifft, so sind die Ansichten bei den Hindus verschieden, obwohl die meisten alle höheren Götter für erlösbar halten (op.cit. 53:25f). Nach Madhva finden die meisten Götter am Ende einer Weltzeit die Erlösung, wiewohl einige noch einmal im folgenden Weltzeitalter als Götter wiedergeboren werden müssen, um die Erlösung zu erlangen (Glas//6/107).

iii. Sonderung. - GN= Hinsichtlich der Frage der Heilserlangung kennen die Ptolemäer eine Dreiteilung der Menschheit. "Das Pneumatische also ist von Natur gerettet; das Psychische, da es den freien Willen hat, hat eine Hinneigung zum Glauben und zur Ungänglichkeit, aber auch zum Unglauben und zum Untergang, nach eigener Wahl; das Materielle geht von Natur zugrunde" (Exc § 56:3).

Für diejenigen Psychiker, welche sich zum "Besseren" gewandt hatten, und für den Welterschöpfergott sieht dieses System die Einräumung eines relativen, untergeordneten Heiles vor außerhalb des den Pneumatikern vorbehaltenen Pleromas, nämlich am "Ort der Mitte" (§ 98 f). Historisch gesehen ist es naheliegend, hierin eine Art Entgegenkommen dieser christlichen Gnostiker gegenüber dem großkirchlichen Christentum zu erkennen (GA-I, p. 170).

JN= Nach Rāmānujas Lehre gibt es eine niedere Art von Erlösten, nämlich die Isolierten. Sie wissen durch ihre Meditation zwar um das Anderssein ihres Selbstes gegenüber der Urnatur, sind dadurch vom Kreislauf der Wiedergeburt befreit und leben nur noch als körperlose Geister weiter, aber sie sind nicht der Seligkeit des Weilens bei Gott teilhaftig (PL I). Eine ähnliche Klasse gesonderter Erlöster gibt es auch bei Vallabha.

b. Die Erwartung für die unter dem Menschlichen liegenden Seinsstufen. - Was sich hier zeigt, sind die Vorstellungen vom Untergang bzw. Werden und Vergehen (i), von der Sonderung (ii) und von der Heilsmöglichkeit durch menschliche Vermittlung (iii).

i. GN= Untergang. - Nach dem Fih schließt das weltweite Drama der Erlösung im System Manis damit, daß das in der Welt verstreute Licht in einem Schlußakt nach oben steigt (s. § 111 Ende). Was die untermenschliche Natur angeht, hören wir Folgendes: "Wenn nun diese Regelung vollendet ist und die Humāma, der Geist der Wachstumskraft der Gesamtnatur (Ad 124 Anm 21), d. i. der Geist der Finsternis, die Befreiung des Lichtes... sieht, dann demütigt sie sich, "sinkt in sich zusammen (Anm 22), "sie sieht den Kampf, und die Heerscharen um sie herum treiben sie zurück. Sie kehrt dann zu einem Grabe zurück, das für sie bereitet ist... Dann findet das Licht (endlich) Ruhe vor der Finsternis und deren Plage. - Die Māsija unter den Manichäern behaupten, daß ein Stück des Lichtes in der Finsternis zurückbleibe..." (Fih 330:31ff, Ad; vgl. auch K 75, 27; 105, 33).

Diese Art, über den Ausgang der irdischen Welt zu denken, kann auch bei Systemen eines abgeleiteten Dualismus begegnen (vgl. z. B. das in § 99 gegebene Beispiel). Ir 14:1 ist von einer "Wiederherstellung des Alls" die Rede, ohne daß die Aussage weiter konkretisiert ist. Der Begriff "All" wird aber häufig für das Pleroma der Lichtwelt bzw. für das innerhalb dieser ganzen irdischen

Welt mit ihr Zusammenhängende, nicht aber für das Welt all gebraucht (s.z.B. Rheg 47:24ff in § 30).

i. JN= Kreislauf von Werden und Vergehen. - Da der JN /47 nicht wie der GN zu den geschichtlichen Kategorien (von Anfang und Ende, Sieg und Niederlage und Ähnlichem) neigt, sondern vorwiegend die des natürlichen Kreislaufs als seine Denkform hat, redet er vom Weltende nicht nur in der Einzahl, sondern in der Mehrzahl (IV.51). Die Vorstellungen der Brahmanen über das Schicksal der Welt, die hier als Beispiel genannt werden sollen, divergieren in Einzelzügen. Doch lassen sich folgende allge = meingültigen Grundzüge skizzieren (Glas//2/154ff).

Die Welt, die sich aus einem ungeschaffenen und unver = gänglichen Urstoff entwickelt hat, beruht entweder auf einer, dem nichtweltlichen Numinosum gegenüber für sich existierenden Sub = stanz (unabgeleiteter Dualismus) oder auf einer aus diesem höch = sten Numinosum hervorgehenden Emanation (abgeleiteter Dualismus). Durch die Vermischung ihrer Konstituenten sind dann in ihr feine und grobe Gebilde und aus diesen weiterhin die fünf Elemente: Feuer, Wasser, Erde, Luft und Äther entstanden. Sie bilden gemäß der am häufigsten vertretenen Vorstellung in einer weiteren Ver = bindung miteinander das Weltei, in das nun nicht nur auf diese oder jene Weise etwas vom überweltlichen Numen eingeht bzw. als Emanation schon eingegangen ist, sondern mit dem sich das Numen nun auch, in die Entwicklung der Welt an einem entscheidenden Punkte eingreifend, einläßt (IV.47ff). Nach einer häufigen Vor = stellung geschieht dies durch die Hervorrufung des Weltschöpfer = gottes Brahmā aus dem Weltei. Das Ende, auf das diese Entwicklung zugeht, besteht in der Verbrennung des Welteis und der darauf fol = genden Rückbildung seiner Stoffe bis hin zu jener uranfänglichen Substanz. Dann folgt eine lange Zeit der Ruhe, bis auf Grund des Karma-Gesetzes (IV.59) ein weiterer Weltentag anbricht, an dem der Kosmos auf dieselbe Weise zu entstehen anfängt und auf das nächste Ende zugeht.

Die anderen Systeme haben mutatis mutandis eine ähnl = che Konzeption. Nur die Jains haben eine andere - wahrschein = lich die der älteren Tradition - bewahrt (Glas//1/376). Nach ihnen ist die Welt in ihrer Form ewig unveränderlich und die Dy = namik des Geschehens konzentriert sich ausschließlich auf das Schicksal der Seelen in ihr.

ii. Sonderung. - GN= Zur Kennzeichnung dieses Typs einer/48 Weltenderwartung wählen wir das H 7 überlieferte basilidianische System. Nach ihm hat der allem Seienden zugrunde liegende "Same" drei "Sohnschafter" in sich, die - eine jede für sich - aus ihm hervorgehen, aber zugleich auch das Bestreben haben, in den "nicht = seienden Gott" (§ 17), der diesen Samen "niederlegte", "nach oben" einzugehen. Die "Leichte Sohnschaft" eilt sofort zu Beginn des Werdens zu Gott hinauf. Die zweite oder "größere Sohnschaft" kann nur mit Hilfe eines "Flügels", nämlich des "Heiligen Geistes" hinaufgehen und in Gott eingehen, kann aber dabei diesen nicht in Gott mit hineinnehmen. Der "Heilige Geist" bleibt also an der Grenze zum göttlichen, unsagbaren Jenseits zurück und bekommt so eine Art Mittlerstellung zwischen der oberen und der unteren, aus dem Allsamen stammenden Welt.

Die "dritte Sohnschaft", d.h. das nach oben strebende Ele = ment innerhalb dieser unserer Welt, welches aber noch in der "Formlosigkeit" dieser Welt festgehalten wird, bedarf erst der Reinigung. Inzwischen sind aus dem Weltsamen auch zwei "Herr = scher" aufgestiegen. Der eine lenkt die Fixsternsphäre, der an = dere die der Planeten. Nun erleuchtet das nach unten scheinende

Licht des Evangeliums alle Beteiligten mit der Erkenntnis dessen, was über einem jeden von ihnen ist, d.h. freilich mit einer Erkenntnis, die ihre Grenze an der Unsagbarkeit des göttlichen Urgrundes findet. Für die dritte Sohnschaft wird diese Erkenntnis vermittelt durch Jesus, den Sohn der Maria, dem diese Erkenntnis zunächst zuteil wird. Was der "Heilige Geist" für die zweite Sohnschaft tat, das tut die "Seele" für die dritte. Sie hilft ihr, nach und nach im Laufe der Weltgeschichte in den göttlichen Bereich aufzusteigen, kann aber selbst der dritten Sohnschaft dorthin nicht folgen, sondern gelangt etwa bis zur "Herrscher"-Sphäre. Das Ende des Weltendramas sieht nun so aus, daß allem, was nicht "Sohnschaft" ist, oder was den Sohnschaften nur Dienst leistete, die Gnade der "Unwissenheit" (*ἀγνοια*) zuteil wird.

"Wenn nun, sagt er, die ganze Sohnschaft (nach oben) gekommen ist und oberhalb der Grenze, des Geistes, sein wird, dann wird der Schöpfung Erbarmung widerfahren. Denn bis jetzt seufzt sie und wird gequält und erwartet die Offenbarung der Kinder Gottes (Röm. 8, 19. 22), damit alle Menschen der Sohnschaft von hier nach oben gelangen. Wenn das geschehen ist, sagt er, wird Gott über die ganze Welt die große Unwissenheit bringen, daß alles (seiner) Natur gemäß bleibe und nicht irgend etwas gegen seine Natur begehre... wie ein Fisch, der danach streben würde, auf den Bergen mit den Schafen zu weiden: ein solches Begehren wäre für sie ja der Untergang. Unvergänglich, sagt er, ist also alles, was an (seinem) Platz bleibt,... Genau so aber wird auch den großen Herrscher der Sphäre der Acht diese Unwissenheit ergreifen und in gleicher Weise alle Geschöpfe, die ihm unterstehen, daß er in keiner Weise irgend etwas von dem, was gegen (seine) Natur ist, erstrebt und Schmerz empfindet. Uns so wird die Wiederherstellung aller Dinge sein, die im Anfang natürlich im Samen des Alls an = gelegt waren,..." (H 7, 27: 1-4).

JN= Das in diesem Zusammenhang zu behandelnde System /49 der klassischen Sāmkhya-Literatur hält sich mit seiner Auffassung vom Werden und Vergehen des Universums bis zu einem gewissen Grade im Rahmen der im brahmanischen JN fast allgemeinen, unter i beschriebenen Auffassung. Doch stoßen wir hier auf Aussagen, die das Vergehen der Welt nicht im Sinne einer eigentlichen Auflösung, sondern im Lichte einer erlösenden Reabsorption, einer Rückbildung in ihren Urzustand hinein beschreiben.

Dieses System eines unabgeleiteten Dualismus (IV. 29. 43) spricht auf der Weltseite von der Prakṛti oder Urnatur, die in sich drei Guṇas, drei wirksame Qualitäten umfaßt: die Substanzen des Lichten, Leichten, Freudigen (sattva), des Beweglichen, Anregenden, Leidenschaftlichen (rajas) und des Dunklen, Schweren, Hemmenden (tamas). Diese Konstituenten der Prakṛti (IV. 82 Anm 1) befinden sich in der Zeit nach der Reabsorption der Welt und vor der Neuentstehung eines Kosmos in einem Zustande des Gleichgewichts (Sā.S VI, 42, bei Garbe 290. - Die folgenden Ausführungen halten sich im wesentlichen an die zusammenfassende Darlegung in Garbe 284ff.). In der Prakṛti ruht von Ewigkeit her der unbewußte Trieb, für die von ihr grundverschiedenen, aber gleich ihr ewigen Puruṣas, d.h. für die Geistmonaden tätig zu sein (Sā.K 60). Diese üben auf die Urnatur einen Anreiz zu ihrer Entfaltung aus, welcher öfter mit der Einwirkung des Magnets auf das Eisen verglichen wird. Das während einer Weltnacht schlafende, aber im Grunde nach den Objekten der Erfahrung des Genusses (bhoga) trachtende Karma der unerlösten Puruṣas erwacht im Erteilen der Impulse zur Entstehung und Entwicklung eines neuen Kosmos, in dem

die Geistmonaden ihre Werke der früheren Weltzeit abbüßen wie auch weitere Chancen zur Überwindung des Karma gewinnen müssen. Das sieht auf der Weltseite so aus, daß die Gupās aus ihrem Gleichgewicht geraten, gegeneinander zu wirken beginnen und sich miteinander vermischen. Damit ist die Voraussetzung für die der Natur eignende Schmerzempfindung gegeben (op.cit.55).

Aus dem Zustande unwahrnehmbarer Feinheit gelangt die Prakṛti allmählich in einen solchen geringerer oder größerer Konsistenz, aus dem Unentfalteten (avyakta) wird die Fülle des Entfalteten, d.h. die Welt. Die Bindung der Puruṣas an die Natur beruht auf der ersteren irrümlicher Nichtunterscheidung des eignen geistigen Wesens von dem der Natur (IV.55) und auf der daraus resultierenden gegenseitigen Beeinflussung, d.h. Reflektierung von Geist und Natur in einander. Der Ablauf der Weltzeit gibt den Puruṣas die Chance des Ringens um die erlösende Unterscheidung (Garbe 288f).

Die weltperiodische Reabsorption der Prakṛti bedeutet nun nach allem außer dem endgültigen Ausscheiden der erkenntnisstarken Puruṣas aus dem Kreislauf der Wiederverkörperungen auch eine gesonderte, wenn auch relative, nämlich bis zum nächsten Welttag dauernde Erlösung der Prakṛti. Nicht nur "die ihrem wahren Wesen nach von den Banden des Schmerzes freie Seele" (oder Geistmonade) ist nun "von dem Schmerz in der F o r m d e s R e f l e x e s" erlöst, sondern auch die Urnatur ist dazu gelangt, "sich selbst" - wenn auch nur zeitlich begrenzt - "von dem w i r k l i c h e n Schmerz zu lösen" (Vijñānabhikṣu zu Sā.S II, 1 bei Garbe 350). "Generous Nature...does by manifold means accomplish, without benefit to herself, the purpose of the ungrateful Spirit..." (Sā.K 60). Da es nur der Reflex der Welt im unwandelbaren Sein der Geistmonade ist, unter dessen Eindruck sich diese den Weltschmerz "ein-bildet" (IV.55), kann es auch heißen: "Verily, not any Spirit is bound, nor released, nor mi-grates; It is Prakṛti, the Primal Nature alone, abiding in manifold forms, that is bound, is released, and migrates" (op.cit.62).

iii. Heilsmöglichkeit durch menschliche Vermittlung.

GN= Die unter II beschriebene Anschauung räumt der Natur wohl /50 ein gewisses Heil ein, doch ist es ein gesondertes, weil vom Heil des Menschen verschiedenes. Gibt es auch eine Auffassung, nach welcher sich der Zugang zum Heil, an dem der Mensch teilhaben kann, auch von den untermenschlichen Seinsstufen aus eröffnet? Bei einem Heilsweg, der auf dem menschlichen Erkennen aufbaut, kann dies nicht anders geschehen als durch menschliche Vermittlung.

Nach der Lehre der Manichäer erwächst für das in den Pflanzen enthaltene "Licht" eine Chance der Rettung, wenn diese Pflanzen als vegetarische Nahrung von den manichäischen Electi, den "Auserwählten", zu sich genommen werden. Dank seiner ständigen, sich auch auf das Leibliche erstreckenden spirituellen Reini-gung hat der Körper des Electus die Kraft der Läuterung und durch die Vereinigung mit dem in ihm enthaltenen Licht besteht die Möglichkeit einer Wiedergewinnung des in dieser Nahrung enthaltenen Lichtes für die Lichtwelt (Auen § 12; Auch § 46, 37).

Auch bei E werden Gnostiker ähnlicher Art erwähnt: "Was wir essen, Fleisch, Gemüse, Brot oder etwas anderes, damit erweisen wir den Geschöpfen eine Wohltat, indem wir von allem die Seele sammeln und sie mit uns in das Himmlische tragen" (26, 9:4). Hier wird also diese Theorie auch auf Fleischnahrung ausgedehnt.

JN= Meist wird angenommen, daß Pflanzen und Tiere nicht /51 die Disposition für das Heil haben. Am weitesten in Beantwortung dieser Frage gehen freilich die Jainas: "Vernünftige Tiere mit 5 Sinnen können teilweise oder ganz im Besitz des rechten Glau = bens sein und sogar in gewissem Umfange Selbstzucht üben" (Glas/ /3/314). Das heißt aber soviel wie, daß dieser Auffassung die Menschenähnlichkeit eines Tieres als Kriterium gilt. Sonst gilt im allgemeinen, daß Tiere zwar in vereinzelten, besonderen Fällen die Predigt eines Heiligen hören können, ihn verehren und sogar Askese üben können (s. einige Belege bei Glas/ /4/52 Anm 3). Ganz selten aber wird von einer unmittelbaren Erlösung von Tieren gesprochen (op.cit.52:22-26).

Es war der besondere Sinn der Ostasiaten für die Betrachtung der Natur, der im JN zu der Besinnung auf ein Menschen und untermenschliche Wesen zusammen umfassendes Heil führte. Nachdem bereits von dem 9. Patriarchen der chinesisch-buddhistischen Tien-t'ai-Sekte, Ching-hsi Chan-jan das Problem ausführlich behandelt worden war, sind ihm darin besonders die japanischen Tendai-Meister gefolgt (op.cit.53:1-11). In dem buddhistischen Nô-Drama "Bashô" oder "Die Bananenstaude" tritt diese unter der Gestalt einer Frau in der Klausur eines Mönches auf. Als dieser ihr einen Verweis erteilt, weist sie darauf hin, "daß selbst aus demselben Fluße geschöpft, in gleichen Baumes Schatten gerastet zu haben, ewige Verbindung (zum Heile) bedeutet und Eintritt in die Mönchsklausur erlaubt", denn ihr geht es darum, "wahrlich schwer zu be = gegnendem Gesetz zu begegnen, dem schwer zu erlangenden Stand eines Menschen" (Nô 128). Auch in anderen Spielen dieser Kategorie werden "Geister von Pflanzen und anderen unbelebten Dingen" durch den Bonzen erlöst, "denn alles hat ja eine Seele, und, wie eine Stelle im Lotus-sutra (Hoke-kyô) besagt: 'Kräuter und Bäume, Steine und Felsen, alle sollen ins Nirvana eingehen.' So er = löst im Yugyô-yanagi der Priester Yugyô den Geist eines Weidenbaumes (yanagi); im Mutsura ist ein Ahornbaumgeist der Held; in Ka-kitsubata und Ume die Geister dieser Pflanzen; und in Yuki handelt es sich sogar um den Geist des Schnees" (Florenz 381).

B. ENTFALTUNG DES MYTHOS VOM ÜBERWELTLICHEN

GN= "Das sichere Wort, das zu euch gekommen ist, dieses Wort, /52 welches "aufgerichtet und gefestigt" hat (GL 3:51/128/GA-II), das dadurch die Erlösung eingeleitet und den Sieg des Lebens offenbart hat, ist das Wort des Mythos bzw. in seiner vollen systematisierten Form das Wort eines ausgebildeten gnostischen Systems. Mythos und System begegnen uns in mannigfacher Gestalt. Groß ist die Zahl der spekulativen Systeme, aber gerade diese Vielzahl weist darauf hin, daß der Blick des Phänomenologen nicht in dem Detail der weitgehend aus anderen Religionen und Weltanschauungen entnommenen Begriffe und Denkformen hängen bleiben darf, sondern immer wieder die Verbindungslinien zu den Grundgedanken aufzuzeigen hat, durch die ein Mythos, ein System sich als gnostisch qualifiziert.

Die mythische Entfaltung des Erlösungsgedankens hat als einfachste Form den "Ruf". Er ist der Ankündigungsruf, der die ins Einzelne gehende Proklamation der Lichtwelt einleitet oder - um ein räumliches Bild zu gebrauchen - er ist die Stimme, die in den nur als Punkt in der Felswand erscheinenden Bergpaß führt, an dessen Ende sich dem Erkennenden das weite Tal mit der üppigen Landschaft gnostischer Mythologie und mit der überreichen Architektur der Gedankengebäude öffnet. Was einem dem Rufe Folgenden anfangs nicht viel mehr als ein Punkt erschien (V.4) öffnet sich zur Linken und zur Rechten, nach unten und nach oben zu einem weiten Panorama. Auf Ruf und Antwort folgen Frage und Gegenfrage und bringen in zunehmendem Maße das rationale Moment in die Mytholo =

gie, lassen sie zur Spekulation werden. Der Gegenwartspunkt dehnt (52) sich aus zur "unbegreiflichen Größe", zum kolossalen Gemälde, in dem alle Zeit - Vergangenheit und Zukunft - wie auf einer riesigen Fläche erscheint. Wenn dann der Mythos, insbesondere der durch die Spekulation zur Mythologie erweiterte, das Schicksal des Numinosen in Mensch und Welt erzählt, die dramatische Zuspitzung und erlösende Wendung zur Anschauung bringt, dann wird dem Gnostiker sein gläubiges Hören und Verstehen zugleich die Wende seines eigenen Schicksals. "Die Kündigung des Mythos als aktuell werdende Erkenntnis bezeichnet nicht nur, sondern vollzieht einen Wendepunkt in seinem eignen Inhalt oder: der gnostische Mythos ist die Peripetie seiner selbst" (Jonas /I/II, 15 Anm 1).

Dies geschieht auf folgende Weise: Der gnostische Seher versetzt sich im Geiste an einen Ort im Jenseits inmitten der Fülle von Äonen oder Welten, von denen unsere Welt nur eine und dazu noch untergeordnete Welt ist. Was sich da vor seinen Augen auftut, ist das Miteinander und Ineinander von zwei, nach gnostischer Vorstellung strengen Gegensätzen. Es ist einerseits ein durch und durch seelisch-geistiges Geschehen, das sich da abspielt, aber anderer = seits ist das Charakteristische daran, daß dieses tief innerliche Geschehen in den bald zarten, weichen, bald grellen, harten Farben und Konturen dieser unserer Außenwelt gemalt ist. Rein seelisch-geistige Vorgänge werden nach Analogie rein körperweltlicher Vorgänge zum Ausdruck gebracht. Es ist eine Seelenlandschaft und zugleich ein Schlachtfeld. Es ist der sinkende, fallende und aufsteigende Weg des Selbst. Wie in einer Urlandschaft verfestigen, teilen und begrenzen sich Kontinente und Welten. Sie ziehen auf wie Reihen von Gestirnen. Das Leben regt sich in der Hervorbringung von Kräften. Da wird "Samen niedergelegt" und da wird geboren. Die Welten tragen menschliche Züge. Leidenschaften wallen auf. Es kommt zu Furcht, Trauer, Erregung, Umarmung und Hochzeit - und doch ist das alles das aus schier unerschöpflichen Tiefen des menschlichen Innern sich nach außen kehrende Geheimnis der menschlichen Existenz, die um den Ausdruck ihrer selbst ringt.

Wie beurteilt eigentlich der Gnostiker das Verhältnis dieser seiner Ausdrucksformen zu der von ihnen bezeichneten Wirklichkeit? Welchen Wirklichkeitsgrad er diesen Ausdrucksformen gab, läßt sich sicher nicht in einem Überall und zu allen Zeiten allgemeingültigen Sinne sagen. Eine Stellungnahme zu diesem Thema ist in einer koptisch-gnostischen Schrift enthalten: "Sie (die offenbaren Dinge) sind schwach und verachtet. Die verborgenen (Dinge) aber sind stark und wertvoll. Die Mysterien der Wahrheit sind aber offenbar, indem sie Sinnbilder und Abbilder sind" (EvPhil 84:18ff, s. auch Gaffron 382 Anm 66). Auf die Wahrheit wird durch "die Namen" hingewiesen. Doch sind die Namen nicht die Wahrheit selbst, z.B.: "Wer 'Gott' hört, erkennt nicht das Feststehende, sondern er hat das Nicht-Feststehende erkannt." Die Namen spiegeln die eigentliche Wirklichkeit nur "täuschend" wieder. "Sie haben ihr (oder: ein) Ende im Äon", in der Ewigkeit (EvPhil 53:23-54:5). "Aber die Wahrheit hat einige Namen unserer wegen in der Welt hervorgebracht, weil es unmöglich ist, sie ohne die Namen kennenzulernen. Eine einzige ist die Wahrheit. Sie ist zahlreich, und zwar unserer wegen.." Dabei tun nun die Weltmächte ihre Hand ins Spiel: "Sie nahmen den Namen der Guten, sie gaben ihn den Nichtguten, damit sie ihn", den Menschen, "durch die Namen täuschen und sie sie an die Nichtguten binden" (op.cit. 54:13-30). Ein auf die ewigen Dinge häufig angewandtes Bild ist z. B. die Ehe, aber auch für sie gilt: "Während die Vereinigung in dieser Welt Mann und Frau ist, der Ort für die Kraft und die Schwäche, ist im Äon das Aussehen der Vereinigung etwas anderes" (op.cit. 76:6-8).

Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Bemerkung Polotskys, die er bereits vor der Auffindung der hier zitierten Schrift im Blick auf den Manichäismus machte: "Man darf vielleicht annehmen, daß Mani sich über die rettungslose Hylisierung aller menschlichen Vorstellungen und Ausdrucksmöglichkeiten klar war und bewußt aus der Not eine Tugend zu machen suchte, um seinem Mythos zu größerer Anschaulichkeit zu verhelfen" (248:2-8).

JN= Wie der Begriff "Welt" zwei Aspekte hat, nämlich den der Person und den des die Person umgebenden Kosmos, so entfaltet sich dementsprechend auch das, was sich dem Erkennenden als das Über- oder Nichtweltliche offenbart, über oder jenseits von dem persönlichen und über oder jenseits von dem kosmischen Bereich. Während nun im GN das Überweltliche sich im wesentlichen auf der Kosmosseite entfaltet, erfolgt diese Entfaltung beim JN überwiegend auf der Personenseite.

Und doch drückt sich in diesen beiden Arten menschlichen Selbstverständnisses trotz ihrer Tendenz, das Ringen um die großen Fragen des Daseins in verschiedenen Bereichen des Weltlebens auszugetragen, die gleiche Grundeinstellung gegenüber dem Dasein in der Welt aus. Mit diesem Sachverhalt steht auch in Einklang, daß wir im JN auf die gleichen Grundtypen wie im GN stoßen: auf den abgeleiteten Dualismus und auf den unabgeleiteten Dualismus, bei dem entweder die zwei Urprinzipien innerhalb der Welt kollidieren oder bei dem das Überweltliche von der Welt total separiert wird (s. im folgenden Abschnitt 2 und Abschnitt 3 mit a und b).

Bemerkenswert wegen seiner Geistesverwandtschaft mit dem in § 52 zitierten Werk aus der NHC-Sammlung ist eines der bedeutendsten Werke der Vedānta-Literatur, der "Leckerbissen der Kritik" (Khandanakhanda-khāḍya) von Śrīharsha (12. Jahrh.). Auch hier begegnet in gewisser Weise jene relativistische Auffassung vom Wirklichkeitscharakter der "Namen": Alle philosophischen Systeme sind unzulänglich, denn ihre Grundlagen enthalten schon die Voraussetzungen für ihre Auflösung. In Wahrheit sei die ganze Welt unerklärbar (anirvacanīya) und das einzige Feststehende ist der Vorgang des Denkens selbst. Das Denken an sich ist das Brahma. Es ist die einzige Wirklichkeit (Glas//1/194).

1. Weckruf und Erweckung - der Rufer oder Erlöser und sein Kommen

GN= Die mythische Ausgestaltung des Erlösungsgedankens steht im/54 Zusammenhang mit der mythischen Beschreibung der Lage des unerlösten Menschen (IV.68). Wie kann ein von der Welt Berauschter, ein Schlafender erinnert und aufgeklärt werden? "Das erwachende Bewußtsein des Selbst versteht sich als 'gerufen'" (Bult//2/159). Das neue Wissen kann eingeleitet werden mit den Worten: "Ich bin die Stimme eines Erwachens in dem Aon der Nacht" (H 5, 14:1). Das Wunder des aus seinem betäubenden Weltenschlaf erwachenden Selbstes findet mythologisch seinen Ausdruck in dem alle Betäubung, aber auch allen Lärm der Welt durchdringenden Ruf, in einem Weckruf: "Ihr Völker, erdgeborene Männer, ...werdet nüchtern, hört auf, trunken zu sein, von unvernünftigem Schlaf bezauert" (CpH 1:27). Jonas spricht vom Ruf als dem Symbol der Erscheinung des Nichtweltlichen im Weltlichen (/1/I 120). Man wird sagen können, daß sich der Ruf überall im GN, wenn immer es zur Erleuchtung kommt, der Struktur einfügt, sei nun die betreffende Erkenntnis ausdrücklich in der Form eines Rufes gegeben oder nicht.

Entsprechend dem, was du, großes (Leben), mir sagtest, komme täglich eine Stimme zu mir..., die mich wecket, damit ich nicht strauchle (GL 2:17/60/).

Die Mandäer führen aus, wie der Ruf seit Anbeginn in Adam, (54)
d.h. an alle ergeht:

..und der Glanz des Lebens s p r a c h in ihm..(GR 3/102/,
GA-II,sp)

Mit dem Ruf drängt "das Leben" zum D u r c h b r u c h. Er ist eschatologischer Ruf und scheidet die Geister: "Mit der Stimme der Predigt trennte ich das Licht von der Finsternis", heißt es in den K (Kap.18,p.186,29,Ad). Für die Mandäer werden die bisherigen "Stimmen" und "Reden" im Vergleich mit der Stimme, die den erlösenden Durchbruch zur Folge hat, zu vorläufigen Stimmen, welche durch diese Stimme erst in das rechte Licht gebracht werden:

Der Ruf des lebenden Wassers ist es,
der das trübe Wasser verwandelt.
Es quillt auf und nimmt Klarheit an,
es gießt und wirft die Trübung fort...(GA-II)
Die Stimmen sind ausgerufen
und alle Reden ausgerechnet.
E i n e Stimme kommt
und belehrt über alle Stimmen.
E i n e Rede kommt
und belehrt über alle Reden (ML.Oxf.I,16,vgl.auch GR 3

/80 und 88f//)

Der Weckruf bedeutet also die gnostische Erkenntnis in ihrer Aktualisierung, die Wahrheit im Akt ihrer Offenbarung.

In welchem Verhältnis steht nun aber zu ihr der Rufer?
Der Samaritaner Menander "sagte, daß die oberste Kraft allen unbekannt sei, er aber sei der, der zur Rettung der Menschen von der Unsichtbarkeit als Heiland geschickt sei" (Ir 23:5). Der eschatologische Rufer erscheint als der Retter, sei es daß er im Brechen des auf der Menschheit liegenden Bannes mit der Anstrengung, zu der an sich alle bzw. alle Pneumatiker befähigt sind, in seiner Person Erfolg gehabt hat ("von unten"), sei es, daß er den unüberwindlichen Bann durch ein Wunder gebrochen hat ("von oben"). Es wird aber durchaus nicht immer auf ein spezielles Subjekt des Rufes, auf einen Rufer Bezug genommen:

Ein Ruf aus der Höhe rief zu uns (J 63/236/, GA-II).

Das Primäre ist der Ruf oder die Stimme als solche. Man mag mit dem Ruf sprechen, aber er kann dabei gestaltlos bleiben:

..sie sollten mit dem Ruf des Lebens sprechen (GR 15:3

/308/GA-II)

Der für die gnostische Mythologie typische, im inneren Sachverhalt begründete Aufbau ist folgender: Gnosis - Ruf - Rufer, selbst wenn der einzelne Erkennende seinen bestimmenden Anstoß zuerst durch die Begegnung mit einem Rufer erhalten sollte. Diese innere Struktur spiegelt sich auch in der religiösen = schichtlichen Entfaltung wieder. Zwar hat der Ruf, zumindest der "von unten", immer ein Subjekt und sei es nur in der eignen Person, aber es ist zu beachten, "daß die Figur eines in historischer Gestalt auftretenden himmlischen Erlöser-Gesandten in der Gnosis je s p ä t e r desto fester verankert ist" (Schmitz/1/38, sp, mit Anm 3). Wenn außer dem Ruf auch eine Rufergestalt auftritt, ist sie eigentlich nicht etwas für sich neben dem Ruf, sondern ihre Bedeutsamkeit ist die des Rufes, ihre Legitimation der Inhalt des Rufes selbst. "Die Rede des Herrn... ist die im Munde gebildete Rede und das Wort (der Logos), anders gibt es keinen Ort des Werdens", d.h. des Werdens der pneumatischen Frucht (H 6,10:2). Der "König der Großen" wird gebeten:

Schaffe mir einen rufenden Mann,...

wenn ich schlafe, wecke er mich auf (GL 2,12/52/, GA-II).

Die oben zitierten Verse aus ML.Oxf. I.16 haben erst n a c h der "einen Stimme" und der "einen Rede" die Fortsetzung:

E i n M a n n kommt

und belehrt über dies und das (sp).

Auch die "frohe Botschaft" Marcions gehört in diesen Zusammenhang. Dieser Kunde entsprechend werden das von Marcion verwendete Lukas-Evangelium und andere Schriften der christlichen Tradition gekürzt und verändert (Harnack 39ff). Bei dieser kritischen Redaktion ist das Bild des Erlösers mitbetroffen.

JN= Zu wiederholten Malen ertönt in Gautama Buddhas erster Predigt in Benares zu Beginn der Ruf (den wir in I.B.Horners trefflicher Übersetzung zitieren): "Give ear, monks, the deathless has been found; I instruct, I teach dhamma" (MV I,6:12.14.16) oder "...ich predige die Lehre" (wie Olden/ übersetzt, 1/123), womit die Setzung des neuen, durch keine weltlichen Inhalte mehr bedingten Seins (dhamma!) gemeint ist. Dieser kurze aber zweimal wiederholte Ruf faßt die Grundelemente zusammen, um die es sich in unserem Abschnitt handelt: Der Buddha präsentiert seine Lehre als Weckruf unter gleichzeitiger Nennung seines Hauptzieles, nämlich der Erlösung vom Tode. Wie er selber "der Erwachte" (buddha) ist, so weckt er die Menschen durch seinen Predigtruf und wird dadurch zum Erlöser. "Stehet auf, er wacht, höret aufmerksam zu, nachdem ihr die Gnadengaben", nämlich (nach Shankara's Auslegung) die rechte Wegweisung durch die Lehrenden, "erlangt habt !" sagt auch die Kā.Up (3:14, G mit Anm 945), und die Sv.Up verkündet:

Das alte Brahman (Gebet) bring' ich euch in Ehrfurcht;

Weit dringt der Ruf, wie Sonnen ihre Bahn ziehn;

Des Ew'gen Kinder alle ihn vernehmen,

Und die in Wohnungen des Himmels schalten (2:5, D)

Wie wird der Ruf, "die Stimme" oder "Rede" in die metaphysische Struktur des JN eingeordnet? Davon spricht ausführlich BÄ.Up 4. Es wird gefragt, was dem Menschen als Licht diene, wenn Sonne und Mond untergegangen und das Feuer verloschen ist. "Die Rede dient ihm als Licht, denn bei der Rede als seinem Licht sitzt er, geht er umher, verrichtet er sein Werk, kehrt er zurück", und wo man nicht mehr die eigene Hand vor Augen erkennen kann, dort geht man darauf zu, "wo eine Rede (Stimme) laut wird" (3:5, G). Doch auch die Stimme ist noch nicht die letzte Realität des Heils, denn sie kann verstummen. "Was dient dann dem Menschen zum Licht? - Der Ātman wird sein Licht, mit dem Ātman als seinem Lichte sitzt er, geht er umher, verrichtet er sein Werk, kehrt er zurück" (op.cit. v.6). Hier ist der Ruf (wie es auch im GN sein kann) zwar nicht als die letzte, unmittelbarste Größe des Heils verstanden, wohl aber als die dem Erkenntnislicht, dem Überweltlichen zunächst stehende Größe. Ebenso kann man aber auch Be = lege finden für eine ganz zentrale Bewertung des Rufes, wie z.B. in der Mā.Up. Gemeint ist die heilige Silbe Om. In der Mā.Up (1:1ff) werden diese Silbe als Ganzes und ihre einzelnen Laute als Symbol für das Brahman und seine einzelnen Aspekte in den Zeiten (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) und in den Bewußtseinsstufen aufgefaßt. Diese Silbe ist ursprünglich - wie auch noch in BÄ.Up 3,9:1; 5,2:3.4; 6,1:1 - eine Beteuerungspartikel. Sie entfaltet geistliche Kraft und dient daher als Hilfsmittel zur Sammlung des Geistes oder als Gegenstand des Nachdenkens (AH p.17). Sie wird Teil der Yogapraxis.

Charakteristisch für das Verhältnis von Rede, Ruf, Wort, Lehre (usw) zum Überbringer, Vermittler oder Lehrer sind die letzten Worte Gautama Buddhas zu seinem Jünger: "Es möchte sein, Ānanda, daß ihr also gedenkt: das Wort hat seinen Meister verloren, wir

haben keinen Meister mehr. So müßt ihr nicht meinen, Ananda. Die Lehre, Ananda, und die Ordnung, die ich euch gelehrt und verkündigt habe, die ist euer Meister, wenn ich hingegangen bin" (Mpn bei Ol= den//1/192).

Freilich muß bemerkt werden, daß in den Quellen des JN das Ruf-Motiv häufig einem verwandten anderen Motiv Platz macht. Dem Wachrufen als einem Geschehen, das eher der Welt der Gegenstände und Entfernungen eignet, entspricht hier mehr die "innere Erweckung" - ein Wesenszug, der ganz auf der Linie dessen liegt, was über den Charakter der Entfaltung des Mythos im JN schon gesagt wurde (§ 53). "Durch innere Erweckung erkannt wird es verstanden" (Ke.Up 2:4,G). Doch knüpft diese Art der Weckung genau so an die genannten Begriffe der Ohnmacht an (IV.69) wie der Weckruf. Der neue Mensch erwacht aus der Gefangenschaft, aus der Lähmung durch Rausch, Irrtum, Finsternis, Schein, Traum, Vergessen - kurz: aus dem Nichtwissen zu einem neuen, davon erlösenden Bewußtsein.

Auch da, wo der JN schon zur Mystik (VI.39ff) geworden ist, findet sich noch das Ruf- und das Erweckungsmotiv:

Im heil'gen Ruf geh' auf denkend,...

Den heil'gen Ruf als Gott wisse,
der im Herzen von allem thront;.. (Mā.Up-K 1:25ff,D)

Alle Seelen sind ursprünglich
frei vom Dunkel und fleckenlos,
urerweckt schon und unerlöst

erwachen sie, der Meister spricht (4:98,sp)).

a. Die ungebundene Art der Entfaltung. - Ungebunden sind /56
dieser Ruf und diese Erweckung, weil sie sich noch nicht an bestimmte Orte und Zeiten, Personen oder Gruppen gebunden haben. Die Identität liegt allein im Wesen. Der Ruf des GN begegnet als Stimme, Rede, Schrei, Sprache, Kunde, usw. Das Perlenlied hat den Ruf als einen geschriebenen Brief im Rahmen einer märchenartigen Erzählung, und die innere Erweckung des JN geschieht häufig als "Erleuchtung", insbesondere als die Befreiung des Bewußtseins zu einem Zustand absoluter Seligkeit, in dem das Leiden als überwunden erscheint (Ath 110f und Glas//4/39).

Für den Weckenden gilt Ähnliches wie für die Weckung. Bei den Mandäern begegnet er in häufigem Wechsel auch als der Helfer, Hüter, Bote, usw., ohne daß es im einzelnen geklärt wird, welche konkrete Gestalt eigentlich damit gemeint ist. Dem Ruf werden weitere Symbole beigegeben: der Weinstock, dem vom "Großen Leben" Rede und Erhörung gewährt worden ist (GR 15:2/303/, GA-II), der Hirte, der nach den Schafen seiner Obhut ruft (J 11/43/), der Fischer, der keine Fische ißt, sondern in den Sumpf hinaus einen Ruf ertönen läßt, um die Fische in der Tiefe zu warnen und die stinkigen Vögel zu verschrecken (op.cit.36/146f), usw.

Was erst später zum festen buddhistischen Terminus für den erlösten Erlöser wird, hat bereits eine allgemeinere Vorgeschichte in der zu den Upanishaden überleitenden Literatur: "Wie im Gedanken, so greift hier auch im Wort die brahmanische Spekulation dem Buddhismus vor. Schon jetzt fängt die Sprache an, sich eben jener Wendungen zu bedienen, die später im Munde der Gemeinen die Buddhas ihr festes Gepräge als Ausdruck buddhistischer Glaubensvorstellungen empfangen haben. Wenn im Brāhmaṇa der hundert Pfade als der Erlöser der genannt wird, welcher den Atman erkennt, so ist hier für 'erkennen' jenes Wort (prati = buddha) gebraucht, das auch 'erwachen' bedeutet, ... dasselbe Wort, von dem auch der Name Buddha, d.i. 'der Erkennende', 'der Erwachte' gebildet ist" (Olden//1/56).

Für die folgenden Beispiele geben die bereits in § 23ff verwendeten Stichworte das Einteilungsprinzip.

i. Von unten bzw. innen. - GN= Ein mandäischer Text schil= /57 dert die Initiative der "Seele", indem er den Hauptakzent auf den Ruf legt:

Die Seele löste die Kette
und sie brach ihre Fesseln...

Der Ruf der Seele des Lebens ist's,

der aus dem Körper des Abfalls (scheidet)... (GL 3:5/80/, GA-II)

Der manichäische Missionar wird "Rufer des Rufs" genannt (Schae= der 129). Eine besonders wichtige Rolle hat der gnostische Seel= sorger, der Weise, der mit dem Lehrer eines Systems vieles gemein= sam hat, aber nicht einfach derselbe ist. Er schöpft nicht nur aus der Tiefe geistigen Wissens, sondern im Blick auf ihn kann es heis= sen: "Sucht euch einen F ü h r e r, der euch zu den Pforten der Erkenntnis bringt..." (CpH 7:2). Ein Zeugnis gnostischer Seelsor = ge in Verbindung mit der Wissensmitteilung ist der Brief des Pto= lemaeus an die Flora (E 33,3:1-7:10).

Wenn von Jüngern des Markus wie übrigens auch von einigen des Karpokrates der Anspruch auf besondere Erkenntnis erhoben wird, so haben wir es hier offensichtlich mit der Kunde von einer Art gnostischer "Heiliger" zu tun. Der Ton liegt aber darauf, daß eigentlich jeder Erkennende diesen Status erreichen könnte: "Die Seele, die nun ebenso wie die Seele Jesus die welterschöpferischen Mächte verachten kann," - wobei also bei ihm auf eine angebliche, gnostische Weltverachtung reflektiert wird, "erhält ebenso die Kraft, das Gleiche zu tun", und wir hören, "daß einige (Karpokrati= aner) Jesus gleich zu sein, einige, bis jetzt in irgendeiner Weise stärker als er zu sein behaupten, einige aber (behaupten, daß) sie stärker sind als seine Jünger, Petrus und Paulus und die übrigen Apostel... Wenn aber einer mehr als jener das Hiesige verachten würde, so könnte er größer als jener sein." (Ir 25:2, vgl 13:6)

JN= Auf eine sehr drastische Weise spricht Yājñavalkya /58 mit Shākalya, der in der Diskussion sein Wissen über die Himmels= genden mit ihren Göttern und ihren Standorten ausbreiten will. Yājñavalkya lenkt die Fragestellung auf die "feststehende", also dem Menschen zunächst stehende Himmelsgegend genau über ihm. Er wird gefragt: "Welche [Schutz-] Gottheit hast du in der festste = henden [zentralen] Himmelsgegend?" - "Die Gottheit Agni (Feuer)." - "Worin hat dieser Agni seinen Standort?" - "In der Rede." - "Worin hat denn die Rede ihren Standort?" - "Im Herzen." - "Worin hat denn das Herz seinen Standort?" - "O du Tagedieb", so sprach Yājñavalkya, "der du wahnest, es könne anderswo sein als in uns; wäre es anders= wo als in uns, die Hunde würden es ja fressen oder die Vögel es zerfleischen" (BÄUp 3,9:24f, D).

Ob es dem Einzelnen leichter oder schwerer fällt, den Weg der Erkenntnis zu gehen, beruht zwar vornehmlich auf dem aus frü= heren Existenzen mitgebrachten Karma, doch gewinnt an der Frage der Bewältigung dieses Weges auch die Gestalt des Guru oder See= lenführers ihre große Bedeutung. Das Sā.S lehrt, daß nur jemand, der selbst die Wahrheit unmittelbar erschaut hat, also der als ein "Lebend-erlöster" gilt, eine Unterweisung anderer unternehmen soll (III, 79-81), aber nicht alle Schulrichtungen gehen in ihren Be= dingungen so weit (Glas/4/42 Anm 1). Der Guru braucht auch nicht immer derjenige zu sein, der eine direkte Unterweisung erteilt, sondern kann einfach das Vorbild der Heilerwartung sein (Mbh XII, 178, 6f). Dies kann sich bis hin zur gurubhakti, zur Hingabe an den Guru wie an Gott, entwickeln (s. § 60).

ii. Von oben bzw. außen.- GN= Treffend formuliert Schlier/59 das Verhältnis des Rufes bzw. des Rufers zu dem relativen "Von-unten" und "Von-oben" der Erlösung: "Der Erlöser, der als der Erlöste erlöst, ist im Kommen in jeder geheimnisvollen Stimme der Gnosis, die einmal erhoben, immer wieder ertönen kann, sofern sie vernommen wird. Ist er doch nichts anderes als die Stimme der Gnosis, durch die der Mensch zu sich kommt, und zwar in dem doppelten Sinn, daß sich im Rufe der Gnosis dem Menschen das Ur-bild des Menschen darbietet, und daß er, der Mensch, sich darin findet" (/1/106f). Die Genesis des himmlischen Gesandten kommt in einer Stelle des ML.QoI klar zum Ausdruck: "Wir wollen mit deinem Namen dastehen, uns mit deiner Benennung aufrichten, Kushta ist dein Name, Manda dHaijē ist dein Name..." (76/58/). Diese "Benennung" wird da zur "Aufrichtung", wo Heilswahrheit (=Kushta) und Erkenntnis des Lebens (=Manda dHaijē, welches zugleich der Name des himmlischen Gesandten ist!) auch erfahren werden als "von oben bzw. außen" zugesprochen bzw. bestätigt. So kommt es zur Hypostasierung der Idee von Wissen und Erkenntnis, zur Gestaltwerdung eines entsprechenden himmlischen Gesandten.

Das große (Leben) sprach mit seinem reinen Munde zum Auserwählten, Reinen (=dem Gesandten) folgendermaßen:
'Du bist unser Sinn, unser Wissen und unsere unser Herz, das ohne Ende ist, /Erkenntnis, unser erster Schmuck, unser reines, gesichertes Gewand, unser erster Gescheiter, der von uns geschaffen wurde...' (ML.QoI III, 2, sp).

Was die Taufe und ihr Zeichen dem gläubigen Mandäer von Fall zu Fall vermittelt, das ist diesem Gesandten "von Anfang an" zuteil geworden, als er in die Finsternis entsandt wurde:

Das Haupt der Kundigen bin ich unter den Auserwählten,
das Haupt der Gläubigen bin ich.
Von Anfang an bin ich mit dem Zeichen gezeichnet,...
Auf den Pfaden der Kushta wandern meine Füße
vom Ort der Finsternis zum Lichtort...
Siegreich warst du, Manda dHaijē,
und führtest alle deine Geliebten zum Sieg (GL 3:10/86f/, GA-II)

Die Mythologie der Mandäer malt das Kommen dieser Erkenntnis bzw. ihres Überbringers wohl in makrokosmischen Zügen. Viele Texte sprechen "im Namen jenes fremden Mannes, der durch die Welten drang, kam, das Firmament spaltete und sich offenbarte" (GR 5:5/196/). Doch ist im Mandäismus die weltgeschichtliche Fixierung eines von oben kommenden Gesandten (s. § 70, 72) kein durchgehender und grundlegender Wesenszug.

Das Gleiche gilt auch für den philosophischen GN des Cph 1. Hier ist das erkennende gnostische Selbst der νοῦς. "Als ich aufblickte, sehe ich in meinem Nus..." (v.7). Der, den er hört und sieht, ist kein anderer als wiederum der Nus, aber der Nus in seiner absoluten Gestalt. "Da glaubte ich, ein Riesengroßer von unendlichen Maßen rief mich bei Namen..." Er sagt: "Ich bin Poimandres", der Menschenhirt, "der Sinn (Nus) des Absoluten..." (v.1f). So wie Poimandres der Hirte des Verfassers dieser Schrift ist, so wird nun der Verfasser selbst zu den Menschen "von ihm entsandt" (v.27). Was hier erzählt wird ist zeitloses Geschehen, das gestern, heute, morgen und an allen Orten gelten soll.

JN= Im Bh.P ist jeder Guru nicht nur ein Statthalter, /60 sondern eine Inkarnation des göttlichen Lehrers Viṣṇu (VII, 15:26f bei Gail 87). In der Folgezeit wurde dann die Gurubhakti in den

verschiedensten hinduistischen Richtungen heimisch (Wilson 93f und passim; De 174,369).

Nach dem YS (§ 16) gibt es in der Gesamtheit der indi = viduellen Seelen eine einzige, die nicht an den Kreislauf der Geburten gebunden wurde und daher auch nicht weltgeschichtlich qualifiziert ist. Sie ist sozusagen von Anfang an erlöst, infolgedessen auch seit Ewigkeit allwissend und daher auch für alle Wesen Quell des Wissens, Lehrer des Heils sowie kosmischer und sozialer Gesetze und wird dank all dieser Eigenschaften Ishvara - "Gott der Herr" genannt. Auch wenn es heißt, daß er der Guru der Früheren gewesen sei (1:26, bei Glas//1/224), so ist daraus nicht auf die Lehrtätigkeit irgendeiner geschichtlichen Gestalt zu schließen. Nirgends ist davon die Rede, daß es sich um eine Person handle, die in der Geschichte körperliche Gestalt gewonnen hätte. Durch die Meditation über ihn und seinen von den Yogis angestrebten Zustand wird dieser Gott von oben her aktiv, werden für die Yogis die Hindernisse beseitigt, welche der Beruhigung des Denkkorgans im Wege stehen, so daß das Eingehen in den Zustand vollkommener Versenkung (samādhi) erleichtert wird. Der heilszustand des Ishvara ist von dem der anderen Seelen graduell verschieden, ihm wird aber in den Sūtras keine weitere, über die in der Meditation geoffenbarte Kraft hinausgehende Fähigkeit zugeschrieben. Erst nach der Meinung späterer Kommentatoren greift er auch zuweilen in das Weltgeschehen ein, um Hindernisse auf dem Wege zur Erlösung beiseite zu schieben (Ders./4/43:14ff; Ders./1/223f).

b. Die weltgeschichtlich bzw. legendarisch gebundene Art der Entfaltung. - Die Historisierung bzw. Legendarisierung von Weckerl 761 ruf und Rufer, von Erweckung und weckendem Erlöser, ihre Bindung an bestimmte Orte und Zeiten, Personen oder Gruppen ist im GN wie auch beim JN von Haus aus nicht unbedingt notwendig, geschieht aber immer wieder, sowohl in der direkten als auch in der indirekten, als Pseudomorphose bezeichneten Entfaltung. Im folgenden sei nun zunächst eine Übersicht über die Kategorien dieser Art mythischer Entfaltung gegeben.

(i) Von unten

(ii) Von oben

(a) die Vorgeschichte betreffend

GN=z.B. Adam, Abel, Seth und Enos, im Mandäismus	Adakas oder "der verborgene Adam" im Mandäismus
JN=z.B. die ersten 22 jainistischen Tirthankaras	Vyāsa und Kapila

(b) die allgemeine Religionsgeschichte betreffend

GN=z.B. der mandäische Täufer Johannes, der marcionitische Paulus	der manichäisch bzw. "christlich"- gnostisch verstandene Buddha, Zaratustra, Jesus usw.
JN=z.B. der upanishadisch verstandene Yājñavalkya	die (dem älteren Vedismus entstammenden) hinduistisch verstandenen Götter Viṣṇu und Shiva (=Rudra)

(c) direkt die eigene Religionsgeschichte betreffend

GN=Initiatoren einer Lehre, z.B. Himmlische Gestalten oder Kräfte, Basilides, Valentinus, usw., so die sich des Stifters einer Lehre wie andere mit besonderen, zu ihrer Offenbarung bedienenden, z.B. der Gnosis dienenden Kräften	"die große Kraft" bei Simon, "der lebendige Paraklet" bei Mani, usw.
JN=z.B. der Gautama Buddha des Hinayāna und der Tirthankara Mahāvīra des Jainismus	die überweltliche Buddha-Natur, die sich (nach der Lehre des Mahāyāna) in dem Buddha Gautama (um 500v. Chr.) verbarg und ihn inspirierte.

1. Von unten. - Die folgenden Beispiele sind nach der S al-/62 te (i) der obigen Übersicht gegliedert.

'a'. Die Vorgeschichte betreffend. - GN= In einem manī =/63 ischen Text gilt Adam als Urvater eines im gnostischen Sinne verstandenen "Lebens". Bereits das erste Menschenaar ist erlöst und damit das "Geschlecht des Lebens" begründet. Es gilt, ihm nachzufolgen wie die mandäische Gemeinde es tut. Adam ist in Verbindung mit seinem Weibe:

das Haupt des Zeitalters seines ganzen Geschlechts,...
Sein Geschlecht verbreitete sich von ihr (oder: ihm)
und die Gemeinschaft (Laufa) des Lebens wurde groß (GR 17:1/372/
GA-II).

Adams Name erscheint auch in der Reihe der Frommen und Heiligen der Vorzeit, deren Existenz dem Gläubigen in seiner gegenwärtigen Situation Ermutigung bedeutet. Adam ist der, "der im Hause des Lebens suchte und fand, sprach und erhört wurde" (GL 1:3/26/). "Es sind unsere Brüder Hibil (=Abel), Shitil (=Seth) und Anosh (=Enos), die Naṣoräer (=alter Name für die Mandäer), die Vollkommenen, ... die den Bau (=die Welt) erleuchteten und auf der Erde Tibil...wanderten.." (op.cit. 1:1/1/, GA-II). Von Shum bar Nū (=Sem, Noahs Sohn) wird gesagt, daß er "in Treue dasteht" (J 14-17/53-66).

JN= Der im Sinne des Jainismus zur erlösenden Erweckung /64 Führende ist der Tīrthankara oder "Furtbereiter", eine Art Prophet. Von den 24 im Schrifttum der Jainas erwähnten Tīrthankaras gehören die letzten beiden einem für die religionsgeschichtliche Forschung faßbaren Zeitraum an, nämlich Mahāvīra (†477 oder 467 v. Chr., im folgenden unter 'c'), der 24. und für die Ausbildung der Lehre bedeutendste Tīrthankara, wie auch Pārshva, der 23., welcher 250 Jahre vor Mahāvīra gestorben sein soll. Diese beiden fallen also nicht unter die in diesem Abschnitt gemeinte Kategorie, wohl aber die 22 einer sagenhaften Vorgeschichte angehörigen Tīrthankaras. Der erste dieser Kirchenstifter, Rishabha, soll 8 400 000 Pūrva-Jahre alt geworden sein und 500 Bogenlängen (ca 2000 Ellen) groß gewesen sein. Lebensdauer und Körpergröße eines jeden der folgenden nimmt dann ab. Von dem 22. dieser Tīrthankaras, Arishtanemi, wird gesagt, daß er 1000 Jahre gelebt und zehn Bogenlängen gemessen habe. Arishta = nemi soll 84 000 Jahre vor Pārshva gestorben sein (Glas//3/10ff und 247ff). In diesen Traditionen waltet ganz offensichtlich das Bestreben, die Initiative zur neuen Erkenntnis, zur erlösenden Erweckung in Gestalten der Weltgeschichte, insbesondere der Vorgeschichte, urbild- und vorbildhaft zu personifizieren und ihre innere Kraft in einer sinnlichen, objektivierenden Form zum Ausdruck zu bringen.

'b'. Die allgemeine Religionsgeschichte betreffend. - GN= Während es sich bei den im vorangegangenen Abschnitt genannten/65 Beispielen meist um vorgeschichtlich-mythische Traditionen handelt, ist Johannes der Täufer ein Beispiel für die Übernahme einer Gestalt aus dem geschichtlichen Bereich. Er ist in der Überlieferung der Mandäer zu einem mandäischen "prédicateur de moral" geworden, wie Lagrange es ausdrückt (tom. 37, p. 29). Ein unter seinen Namen gestellter Moralkodex findet sich in GR 7/213ff/. Eine kritische Untersuchung (Rud//2/I, 66ff) erweist freilich das relativ junge Alter jener von ihm handelnden Schichten der mandäischen Literatur. Gegenüber dem älteren, synoptischen Material ist das mandäische stark legendär ausgestaltet (besonders J 13-33/66-127/ und die jüngeren Schriften wie HG). Jedenfalls sind in dem neutestamentlichen Bild des Täufers kein Gewand und die einfache Speise noch kein Zeugnis gnostischer Askese und der Grund für die Wahl des Wirkungsortes am Rande der Wüste kein gnostisches Eremitentum. Johannes erregt über

den Inhalt seiner Lehre hinaus und wohl auch ohne diesen Inhalt durch das Charismatische seiner Gestalt, durch seine Funktion in der gnostisch interpretierten Religionsgeschichte das Interesse des Mandäers. Seine Aufnahme in die mandäische Glaubenswelt ließe sich am besten von seiner Taufstätigkeit her, gewissermaßen als "Heros eponymos" der mandäischen Taufe verstehen. Es ist aber sicher auch das Prophetische und Priesterliche an seiner Gestalt, welches seine Wirkung nicht verfehlt zu haben scheint.

Bei Marcion wird der von ihm entsprechend redigierte Paulus der Apostel seines Christusbildes (Harnack 141f).

JN= Im Sh.Br begegnet als ein hervorragender Kenner des/66 Opferwesens der weise Yājñavalkya, "der Nachkomme des Mannes, der ein Opfergewand aus Bast trägt" (Kap.1-5 und 11-14). In der BÄ.Up, besonders in den vier großen, sich in ihrer Einsicht immer mehr vertiefenden Dialogen (Kap.3 und 4) begegnet er aber als der bedeutendste Vertreter des in den Ältesten Upanishaden einsetzenden Lehrtypus des JN. Im Mbh (XII,310f) und auch in den Purāṇas werden gelegentlich Lehrbildungen, die einer viel späteren Zeit angehören, unter seinen Namen gestellt. Er gilt auch als Verfasser eines berühmten, frühestens im 4.Jahrh. n.Chr. entstandenen Gesetzbuches sowie einiger anderer Werke. Die Tatsache, daß der Name dieses Mannes in einer den typischen Upanishadenlehren vorangehenden Traditionsschicht, nämlich als Autorität einer bedeutenden Schule der Opferwissenschaft, des "Weißen Yajur-Veda", zuerst begegnet, nötigt zu dem Schluß, daß hier eine Gestalt aus der vergangenen Stufe der Religionsgeschichte für die neue Erkenntnis in Anspruch genommen wird. Freilich trägt der upanishadische Yājñavalkya noch einige Züge geschichtlicher Konkretheit mehr als die Brāhmaṇa-Quelle, an die sich die BÄ.Up anschließt. Glas/ sieht sich veranlaßt, den Ritualisten und den upanishadischen Weisen als eine Person zu betrachten mit der Voraussetzung, "daß Yājñavalkya im Verlaufe seines langen Lebens eine bedeutsame Entwicklung durchgemacht hat" (/1/103), durch die sein Wirken sich der Lehre nach in verschiedene Epochen gegliedert hätte. Doch läßt diese Theorie die eingehenden literarkritischen Analysen Paul Deussens außer Acht, der nicht nur auf die Widersprüchlichkeit mehrerer biographischer Angaben über Yājñavalkya hindeutet (153f) und auch die große Zeiträume, nicht nur inhaltliche Gegensätze repräsentierenden Traditionen des Sh.Br und der BÄ.Up in ihrem Verhältnis zueinander charakterisiert (D 376ff; s.auch Olden//2/129ff). Deussen weist auch auf Anzeichen in BÄ.Up 3 und 4 hin, daß Yājñavalkya "vielmehr als geistiger Heros aus der Urzeit (in der rituellen Liste BÄ.Up 6,5:3 ist er der dreizehnte nach Āditya) den von Haus aus schon, unbeschadet der anderen Geschichtlichkeit seiner Person, rein ideellen Mittelpunkt bildete, um welchen sich die Gedanken der Upanishaden kristallisierten" (D 426, s.auch Olden//2/133 und 180).

'c'. Direkt die eigene Religionsgeschichte betreffend.-

GN= In dieser Kategorie ist die zwar nicht einzige aber am meisten/67 hervortretende Ausformung des Rufes das mehr oder weniger exklusive Geltung beanspruchende Lehrsystem, und der damit verbundene Ruf ist die Gestalt des charismatischen, eine Lehrtradition begründenden Schulhauptes. Die Liste der Systeme enthält, wie ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis moderner nach Schulen geordneter Textausgaben (z.B. bei Haa und GA-I) beweist, eine sehr große Zahl von Namen, die von einer reichen Differenzierung geistiger Schöpfungen = kraft zeugt. Das bedeutet, daß die Freiheit der Spekulation sicher auch innerhalb ein und derselben Schule sehr groß gewesen sein muß. Irenaeus rührt daher an einen echten Grundzug gnostischen Wesens,

nämlich an dessen besonderes Verhältnis zum Erkennen, wenn er bemerkt, daß jeder so gut er kann jeden Tag etwas Neues an Erkenntnis herausfinden oder anbieten möchte und daß es bei ihnen ein Zug der Vollkommenheit ist, sich als in dieser Richtung fruchtbar zu erweisen (Ir 18:1).

So hat auch H. Jonas, der große Kenner des alten GN, herausgefordert durch die Erfahrungen unseres Zeitalters, es auch in unseren Tagen nicht versäumt, seinen eigenen gnostischen Mythos zu schreiben (/4/Vif).

JN= Abgesehen von Yājñavalkya wird in der Upanishadenzeit im allgemeinen noch nicht so sehr der einzelne Seher, in dem man den Initiator der höheren Erkenntnis und einer ihr entsprechenden Lebensführung sieht, in den Vordergrund der Betrachtungen gestellt. Wohl beginnt man schon seit der Brāhmaṇazeit in zunehmendem Maße dieses oder jenes Wissensgut als den besonderen Besitz dieses oder jenes Lehrers zu behandeln. Auf's Ganze gesehen, denkt man aber doch mehr in den Kategorien von Schulen und den dazu gehörigen Namenslisten (Olden//2/129ff). Der Typus des Lehrers, wie er dem JN in der Gestalt Gautama Buddhas (560-480 v. Chr.) oder in der des jainistischen Tīrthankara Mahāvīra (§ 64) entsteht, kennzeichnet ein Stadium, in dem man Wahrheit und Erweckung nicht mehr als den Besitz einer Erlesenen und häufig wohl auch geheimen Minderheit betrachtet, sondern in dem der JN - sei es in dieser oder in jener besonderen Form - als eine weltweite Mission erfahren wird.

Nach den Ältesten Quellen dieser Art ist dieser Aufbruch eng verknüpft mit dem Auftreten konkreter geschichtlicher Gestalten. Freilich sollen nach der Anschauung der Buddhisten dem Gautama Buddha ebenso wie nach der der Jainas dem Mahāvīra zahlreiche andere Erleuchtete vorangegangen sein. "Ob in diesen sagenhaften Überlieferungen irgendwie eine Erinnerung daran lebt, daß vor Gautama schon andere Meister ähnliche Lehren verkündet haben, ist nicht auszumachen; an sich wäre es möglich, daß er schon irgendwelche Vorläufer gehabt hat, welche seine Weltdeutung vorbereitet haben" (Glas//2/207). Doch: "Daß nun neben geringeren Persönlichkeiten, welche das von solchen Gedankengängen gewobene Gewand auf ihre Weise anlegten, ein Größter aufgetreten ist, erfüllt von unvergleichlicher seelischer Wirkenskraft: das war das entscheidende Ereignis. Aus der Unbeholfenen Prosa der alten Buddhisten, mehr noch aus ihren Dichtungen blickt die Erinnerung an die Macht dieses Wirkens schlicht, warm, lebendig hervor." (Olden//2/290) Die gleiche Macht dieses Wirkens begnet auch dem Erkennenden in der Gegenwart, indem das schriftliche und mündliche Zeugnis von ihr als Vorbild anfeuernd wirkt und indem die Meditation darüber den Geist läutert und ihn auf den Weg zur Vollendung bringt.

11. Von oben. - Worte des Bh.P seien vorangestellt, welche die innere Genesis dieser in geschichtlichem Gewand von oben kommenden Erlösergestalten besonders deutlich charakterisieren. Der Mensch = gott Kṛṣṇa sagt zu seinen Eltern: "Weil ich als Höchster Wunschgewährer eure Wünsche erfüllen wollte, habe ich mich manifestiert; als ich sagte 'Außert einen Wunsch', da habt ihr einen Sohn gewünscht, der mir ähnlich sei" (Bh.P X, 3, 38; Gail 37), und was von den Eltern gesagt wird, gilt von seinen Bhaktas, seinen Frommen überhaupt: "Verehrung dem, der nach dem Wunsch der Seinen (svaṃ = bhaktānam, Śrīdh.) einen Körper angenommen hat" (op.cit. 27, 11; Gail 36).

Für die Einteilung des Folgenden s. § 61, Spalte (ii).

'a'. Die Vorgeschichte betreffend. - GN= Adam wird bei den Mandäern im Verlauf der Traditionsgeschichte zu einem von oben Gesandten, und Ähnliches zeigt sich auch in der Tradition über die großen Männer seines Geschlechts. Die traditionsgeschichtliche Zwischenstufe ist der Adakas-Mana oder -Ziwa, d.h. die "Seele" oder der Glanz des "inneren, verborgenen Adam" (= adam kasia). Dieser ist ein beson-

ders typisches Beispiel dafür, wie frei der Gnostiker mit Traditionen verfährt, alles dem Bestreben unterordnend, die Struktur seiner Glaubenserkenntnis für die jeweilige Situation zum Ausdruck zu bringen, und ein Beispiel dafür, wie fließend die Grenzen zwischen dem Selbst hier und dem überirdischen Numen dort auf der Ebene der Grundvorstellung vom zu erlösenden oder erlösten Erlöser werden. Rudolph unterscheidet nicht weniger als fünf Traditionsschichten (§ 3/270-281), die hier knapp zusammengefaßt skizziert werden sollen:

- (i) Der Adakas (=die gnostische Seele) wird von dem Lichtboten, mit Namen Manda dHaije in die Welt zum Körper- oder Rumpf-Adam gebracht, der dort von dem vom Lichte abweichenden Weltschöpfer und seinen finsternen Helfern, den Planetenengeln, geschaffen wurde, aber ohne den Adakas in sich nicht voll lebensfähig wäre. (Die Lichtwelt läßt sich darauf ein, um in der neu entstandenen Welt mehr Einfluß zu gewinnen.)
- (ii) Adakas (=himmlischer Urmensch) wird selber zum Boten, der die Seele aus der Lichtwelt bringt.
- (iii) Adakas wird schließlich mit dem Lichtboten Manda dHaijē (und auch mit einigen anderen Boten) identifiziert.
- (iv) Hibil, Shitil und Anosh (vgl. § 63) treten auf als "die drei Uthras", d.h. also als besondere Lichtträger, die aus dem Mana der Herrlichkeit emanieren und ihn wie einen himmlischen Hofstaat umgeben. Sie treten dem die Seele bringenden Boten als "Hüter der Seele" zur Seite.
- (v) Schließlich wird, nachdem der Weltschöpfer die Rolle des Seelenbringers eingenommen hat, in GR 3 und 10 der Versuch gemacht, alle fünf Schichten zu kombinieren.

JN Es liegt in der Konsequenz der über ihre archaische/71 Lehrform wachenden Jainisten, daß die "Furtbereiter" ihrer Vorgesichte (§ 64) trotz aller Ehrungen, die man ihnen darbringt, nicht zu Inkarnationen Gottes werden können bzw. zu Göttern oder Gesandten einer höheren Welt. Dies verhält sich anders in dem die Heiligen seiner Vorgeschichte verehrenden Hinduismus. Der Heilige Kṛṣṇa Dvaipāyana (Mbh I.I,1; I.VI,63; I.VII,105f) gilt nicht nur als der Verfasser des Mbh. Er ist allwissend, Kenner aller Wissenschaften und Überlieferungen mit dem erklärenden Zuhörer. Daher ist er auch der, dem man die Ordnung der riesigen Traditionsmassen des ganzen Veda zuschreibt, so daß er unter dem Namen Vyāsa (=Ordner) bekannt wird, und den man für den Verfasser der Purāṇas, der Brahmasūtras und des Pāncarātra hält und so als den Urheber des Vedānta ansieht. Dieser Seher oder Ṛṣi wird daher auch in besonderer Weise zum Vorbild der Weisheit und Heiligkeit. Nach der später im Hinduismus aufkommenden Vorstellung ist er eine Inkarnation des Gottes Viṣṇu (s. § 73; Glas//1/95f, Ders./9/110f).

Ebenso wie Vyāsas sagenumwobene Gestalt wird der Ṛṣi Kapila von einem besonderen Traditionskreis in Anspruch genommen. Der Urgott, der zugleich auch die Einzelseele ist, "der in jeden Mutterleib einzieht, der Eine bleibend, ..." ist auch der, "der den (von ihm) erzeugten Ṛṣi Kapila im Anbeginn (der Welt) mit Kenntnissen großzieht und ihn geboren sehen möchte" (Sv.Up 5:2,g). Schon im Mbh (XII.XC.218) wird der Name dieses Weisen mit den Lehren des Sāṃkhya in Verbindung gebracht. Von ihren Anhängern wird er dann als ihr Urheber betrachtet. Er sei einer der geistentsprossenen Söhne Brahmas und soll bei der Weltschöpfung mitgewirkt haben. Andererseits gilt er als eine Inkarnation Agnis oder Viṣṇus und mancherlei Wundertaten weiß man von ihm zu berichten (Glas//1/97).

'b'. Die allgemeine Religionsgeschichte betreffend.

GN= Ein Beispiel für die Verwendung des Erlösersnamens aus der /72
 alttestamentlich-christlichen Tradition ist die folgende Weihe-
 formel:

Ich bin fest,	im Namen des Jao,
ich bin erlöst,	der seine Seele erlöste
und ich erlöse meine Seele	zur Erlösung
von diesem Aon und von allen,	in Christus dem Lebendigen.
was von ihm kommt,	(Ir 21:3)

Häufig wird der aus der Tradition bekannte Rufer "von unten" zu einem solchen "von oben". Wenn der Mandäer durch den Blick auf gewisse Fromme der Vergangenheit Stärkung und Ermutigung in seiner Glaubenserkenntnis erfährt, dann kann es sein, daß diese im Laufe der Zeit die Stellung eines Gesandten oder zumindest eines Uthra erhalten, was auch in der Verleihung jenes Gewandes zum Ausdruck kommen kann, von dem auch der in § 59 zitierte Text spricht (ML.Qol III, 2). Das Leben spricht zu Johannes dem Täufer, der "durch die Rede von meinem Vater" und "durch die Lobpreisung des Mannes" leuchtet, mit Bezugnahme auf die Häupter der Zeitalter: "Das Gewand, das das Erste Leben dem Mann Adam... dem Mann Ram... dem Mann Shurbai... dem Sem (Shum), Sohn Noahs, übergeben hat, hat es jetzt dir übergeben" (J 19/77f, GA-II).

Über die Gesandten des Mandäismus innerhalb ihrer sehr bewegten und verzweigten Traditionsgeschichte gibt am besten Rud/ /2/I, 162ff Auskunft.

JN= Wie der JN die Namen von Weisen aus vorupanisha = /73
 discher Zeit für sich in Anspruch nimmt (§ 66), so geschieht das Gleiche auch im Blick auf vedische Götter. Nach welchem Prinzip das vor sich geht, führt die Ke.Up aus. Die Upanişad oder "Geheimlehre vom Brahman" hat als "Grundlage... Askese, Selbstzucht, heiliges Werk, die Veden sind alle ihre Glieder" (4:8, G). Daß die Veden, und das heißt auch: die in ihr enthaltenen Götterlehren, "Glieder" einer solchen Lehre sind, beschreibt der unmittelbar vorangehende Text in einem Mythos unter dem Leitgedanken: "Das Brahman gewann einst den Sieg für die Götter" (3:1ff). Diese bildeten sich zuerst ein: "Das ist unser Sieg, das ist unsere Größe", denn sie hatten nicht erkannt, was das Brahman für "ein seltsames Wesen sei" (v.2). Agni, der Feuergott, Vāyu, der Windgott, und schließlich Indra, der populäre Drachentöter der altvedischen Zeit, versuchen nacheinander auf plumpe Weise mit dem Brahman ihre Kraft zu messen. Erst als Indra der Umā, der Tochter des Himavat, begegnet, der späteren Gemahlin Shivas, die hier (nach den Kommentatoren, s.G 148 Anm 835) als die Brahmawissenschaft in Frauengestalt fungiert, wird erfahren, daß der wahre Sieg dem Brahman gehört, und nun erfolgt eine neue Einstufung der einzelnen Götter entsprechend der Nähe ihres Wesens zum Brahman. "Mehr als die anderen Götter" sind bereits Agni und Vāyu dem Brahman nahe gekommen, doch den ersten Platz neben dem Brahman erkennt dieser Mythos dem Indra zu, denn er habe "es zuerst als das Brahman erkannt" (4:3).

Gewiß wird diese Einstufung in der frühen Zeit im einzelnen Falle sehr verschieden und persönlich bedingt erfolgt sein. Wesentlich für den Verlauf der Religionsgeschichte in Indien war jedenfalls, daß sie erfolgte. Auf dem Höhepunkt dieser Entwicklung steht die Formation der beiden großen Hauptrichtungen des Hinduismus: des Vishnuismus und des Shivaismus. Welche Züge im Wesen der beiden altvedischen Götter, Viṣṇu, "der Durchdringer", und Shiva, "der Gnädige" (bzw auch Rudra), den Gläubigen in ihren Bann gezo-

gen haben, kann man in etwa an Hand der alten Texte, wie sie bei Chant p.27 und 23 und bei G p.34ff zusammengestellt sind, beobachten.

Viṣṇu sicherte einst durch seine drei Schritte, mit denen er das ganze Weltall durchmaß, den Göttern bei ihrem Kompro- miß mit den Dämonen einen oberen jenseitigen Weltbereich. Der Einfluß solcher Gestalten wie Viṣṇu wächst besonders auch durch die Aufnahme anderer Traditionen in ihr Bild. Unter den Inkarna- tionen Viṣṇus sind die als Rāma und die als Kṛṣṇa am berühmtesten geworden. Es handelt sich allem Anschein nach bei den Sagenkrei- sen, die sich um diese beiden Gestalten gebildet hatten, um ursprüng- lich selbständige Traditionen, die sich der Viṣṇukult des JN dann zu eigen machte und ausgestaltete. Der alte nicht vorwiegend re- ligiöse Charakter dieser Sagenkreise blickt noch durch die spä- teren Überkleidungen und Ausgestaltungen hindurch. Wie Rāma so ist auch Kṛṣṇa ein Held und durch seine Tapferkeit und Weisheit für alle Krieger vorbildlich. Die Annahme, daß es sich ursprünglich um Stammeshelden handelt, die durch Hinzufügung göttlicher Züge zu Nationalhelden und dann schließlich zu Erscheinungsformen des höchsten Gottes im Sinne des JN wurden, ist die nächstliegende (Glas//5/127).

Einen vielfältigen Komplex von Traditionen vereinigt die Gestalt des Shiva oder Rudra in sich. Rudra ist der schreck- liche Herr des Sturmes, vorwiegend ein furchtbarer Gott, erscheint aber auch als der helfende Arzt. Schon in den Brāhmanas werden eine Reihe anderer Götter ähnlicher Art mit ihm vereinigt. "In späterer Zeit werden diese alle zu dem einen großen Gott (Mahā- deva), der nach seiner schrecklichen Seite hin als Rudra (der Brül- lende), als Mahākāla (der große Tod), als Hara (der Vernichter), in seinem milden Aspekt als Shiva (der Gnädige), oder Shankara (der Heilbringer) bezeichnet wurde" (op.cit.131ff).

'c'.Direkt die eigene Religionsgeschichte betreffend.-
GN= Wenn sich der Valentinianer Markus als ein Prophet verstand /74 (Ir 13), dann sicher deswegen, weil er auf dem Wege einer offenbar ekstatischen Kraftentfaltung mit Heilswissen erfüllt werden und andere damit erfüllen konnte und vielleicht auch um seiner Ver- bindung des GN mit Zahlenspekulationen willen (op.cit.14ff). Da- rüber hinaus erfahren wir aber, daß er "sich allein als Mutter = schoß und Geiß der Kolorbasiſchen Sigé ausgab"(14:1). Gemeint ist wahrscheinlich der als "Schweigen" bezeichnete Aon des valen- tinianischen Systems (§ 88).

Ein anderes Beispiel ist das Zeugnis über den Samari- taner Simon. Nach Apg 8:9ff und Ir 23:2ff habe er den Anspruch erhoben, in seiner Person "die große Kraft" im Sinne des gnosti- schen Absoluten zu offenbaren, wobei nach Ir auch eine gewisse Helena, die mit ihm umherzog, als sein erster "Gedanke", als aus ihm hervorgesprungene, in dieser Welt als Dirne versklavte, aber von ihm losgekaufte Ennoia eine urbildhafte Rolle gespielt haben soll.

JN= Über den transzendenten Buddha-Leib, der sich nach /75 mahāyānistischem Verständnis in dem irdischen Leib des Buddha Gautama wie auch in den Leibern der anderen Erwachten verbarg und sie inspirierte, sagt Conze: Für den Gläubigen "ist die wahre Natur und der verklärte Körper des Buddha das Wesentliche, während sein menschlicher Körper und seine historische Existenz ihm nur wie ein paar Lumpen erscheinen, mit denen man diese verklärte Gei- stigkeit bekleidet hat" (/2/35).

c. Eingehen auf Schwierigkeiten bei der mythischen Ausgestaltung des Erlösungsgedankens. - Bei der Eigenart der Idee vom/76 Überweltlichen Numinosen in GN und JN geraten die Vorstellungen von Weckruf und Rufer, von Erweckung und weckendem Erlöser in gewisse Schwierigkeiten. Muß diese Idee sich doch durch welthafte Vorstellungen und durch ihre Bindung an bestimmte Orte, Zeiten, Personen und Gruppen in einem Maße mit der Welt einlassen, welche dem antikosmischen Charakter dieses Numinosum eigentlich zuwiderläuft und die Wahrung einer hinsichtlich der Welt negativen Theologie gefährdet. Diese Problematik mag besonders bei der unter b beschriebenen Art der Entfaltung hervortreten, besteht aber prinzipiell für jede Art der Entfaltung, da diese es immer mit der Welt zu tun hat, sei es mehr mit der inneren oder mehr mit der äußeren Welt. Die entstehende Problematik hat bei den Vorstellungen zu gewissen Motiven geführt.

1. Verborgenheit. - Über das, was er bringt, sagt der gnostische Erlöser:

Ich kam mit verborgenem Glanze...

Ich brachte ihnen geheime Reden...

Ich gewährte ihnen verborgene Gebete (GR 15:6/316/), und im Naciketās-Dialog ist vom Ātman-Brahman, von jenem "schwer zu schauenden, in das Dunkel eingegangenen, versteckten, geheimnisvollen Alten" die Rede (Kā. Up 2:12, G mit Anm 921).

'a'. Im Leiden. - GN= Seine Aussendung bringt den Rufer /78 in eine ähnliche Schicksalslage, wie sie für den Menschen in der Weltfremde besteht. Das kommt besonders klar im "Perlenlied" zum Ausdruck, bei der Aussendung des Königssohnes in das fremde Land und in fremder Kleidung, um in ihm die von einer Schlange bewahrte Perle zu gewinnen und ins Königreich heimzubringen (Ath 108ff). Durch die List und Ränke der Bewohner des fremden Landes vergißt er, wer er war und dient den Fremden und wird erst wieder durch einen geheimen Brief seines Vaters zur Ausführung seines Auftrages, zur Rückkehr in sein Land und zur Überbringung der Perle veranlaßt. - Weitere Einzelheiten, die sich in Texten dieser Art finden, sind: die Ankündigung der dem Gesandten erwartenden Leiden, sein anfängliches Widerstreben und die schließliche Annahme seiner Sendung, sein langer Aufenthalt in der Welt, sein Heimweh, usw. (GR 11/262f/, J 66/24ff/). Es kommt vor, daß man manchmal nicht genau weiß, ob der Text nur von einem innerweltlichen Lichtträger oder bereits vom himmlischen Gesandten spricht (z. B. GL 2:13/52ff/).

JN= Im Sagenkreis um Kṛṣṇa, den inkarnierten Viṣṇu, hat /79 die Entfaltung des Mythos von der Verborgenheit des Erlösers im Leiden wie im gnostischen Perlenlied mikrokosmische Züge angenommen. Am Ende des 3. Weltalters herrschte in Mathurā der grausame König Kansa (s. zum Folgenden: Vi. I, Book V; Glas//5/127ff). Ihm hatte ein Weiser prophezeit, daß das achte Kind der Devakī, der Schwester seines Vaters, ihn einst töten werde. Kansa ließ darauf Devakī, die eine der Gattinnen Vasudevas war, gefangen halten und ihre ersten sechs Kinder nacheinander umbringen. Dem Knaben Balarāma, ihrem siebenten Kind, vermochte er nichts anzuhaben, weil dieser eine Teilinkarnation Viṣṇus (nach anderen eine Inkarnation der Welt Schlange Śeṣa) war. Er war vor der Geburt aus dem Leibe Devakīs in den Mutter Schoß einer anderen Gattin Vasudevas mit Namen Rohinī übertragen worden. Das achte Kind Devakīs, der inkarnierte Erlöser, wurde wegen seiner blauschwarzen Hautfarbe Kṛṣṇa (= der Schwarze) genannt. Von den schlafenden Wächtern Kansas unbemerkt, vertauschte Vasudeva es mit der zum gleichen Zeitpunkt geborenen Tochter des Hirten Nanda und seiner Frau Yaśodā. Während der grausame König das Mädchen an einem Felsen zerschmetterte

te, wurde Kṛṣṇa von den Hirten in eine Krippe gelegt und wuchs so bei ihnen verborgen und unerkannt auf. Um weiteren Nachstellungen Kanāsa zu entgehen, zog Nanda mit seiner Familie und auch begleitet von Rohiṇī und Balarāma nach Goloka, wo Kṛṣṇa und sein Bruder als Hirtenknaben auf den Weideplätzen aufwuchsen. Dem Charakter der alten, zugrundeliegenden Heldensage wird Raum gegeben, wenn dann später nach weiteren Verfolgungen und Kämpfen der grausame König dem unüberwindlichen Kṛṣṇa erliegt. Außer durch seine vielen Wundertaten und Abenteuer, die zumeist bereits der älteren Traditionsschicht über den Helden Kṛṣṇa angehören, tritt dieser dann in Verbindung mit dem Anliegen des JN besonders auch durch seine bedeutsame Rolle als Lehrer göttlicher Weisheit im Mbh, insbesondere in der BhG hervor. Wie am Anfang so steht dann auch am Ausgang seines irdischen Daseins die Tragik (§ 83).

Die spätere Kṛṣṇa-Theologie hat noch besonders die unter dem Druck der Welt entstehende Wesensgemeinschaft des Erlösers mit seinen Frommen hervorgehoben. Kṛṣṇa selbst lebt die Tugenden seinen Frommen vor, welche besonders im Mitleid und in der servilen Ergebenheit (dāsyam) liegen. Die Geschichten aus Kṛṣṇas Knabenzeit geben dem Verfasser von Kap. X des Bh. P Gelegenheit, diese Tugenden an ihnen zu illustrieren. Ja in Kap. III sagt der Erlöser sogar: "Was von den Meinen gefrevelt wurde, sehe ich als von mir selbst getan an" (III, 16, 4b; Gail 37).

'b'. In der Tarnung. - GN= Der Separierung der weltlichen/80 Erfahrung vom Kern der Person dienen das sogenannte Tarnkappenmotiv und der Dektismus (§ 82f).

Das Tarnkappenmotiv, nach welchem das eine Selbst mit "Gewändern", "Hüllen" und Ähnlichem nach Art einer "Tarnkappe" umgeben ist, will die relative Verborgenheit des Gesandten auch für den Erkennenden erklären und damit sowohl der Wahrung einer negativen Theologie als auch der qualifizierenden Auslese der wahren Gnostiker dienen. Im Blick auf die Weltmächte bedeutet die "Tarnkappe" eine Überlistung, denn den Leib, den der Gesandte annimmt und der den Leibern dieser Welt täuschend ähnlich sieht - in J 26/92/ legt er sogar das Gewand der Sieben (Planeten) bzw. der Acht an -, erkennen die Weltmächte nicht, sondern nur die Seinen, die sich dadurch als solche qualifizieren:

Sie erkannten mich nicht und nahmen mich nicht wahr
und nahmen keinen Anteil an mir...

Der Mann, der mich sah und mich wahrnahm,
(nimmt) seinen Gang zum Ort des Lebens. (ML.Oxf I, 34; GA-II)

Wenn du sehen willst, Ruhe (=Weltgeist),
geh hin, sieh das Haus meiner Wissenden,
das Haus meiner Wissenden, die um mich wissen,
daß ich mitten unter ihnen weile,
und im Herzen meiner Geliebten
und im Innern (=usra) meiner Jünger (oder: Priester).

(ML.Oxf I, 28)

Weitere Beispiele gibt Rud/2/I, 158 Anm 3.

JN= Im zweiten Weltalter, so berichten die Purāṇas, /81 herrschte über den großen Himmel, den Luftraum und die Erde ein gewaltiger Dämon mit Namen Bali. Vor ihm zitterten auch die Götter, da sie befürchteten, daß er sich durch die Kraft und Größe seiner Opfer die Götter schließlich ganz und gar untertänig machen könnte. Sie wandten eine List an. Viṣṇu nahm zur Tarnung seiner wirklichen Größe die Gestalt eines Zwerges, Vāmana mit Namen, an. Unter dieser Gestalt bettelte er Bali an. Als ihm ein Wunsch gewährt wurde, bat er um soviel Raum, wie er mit drei Schrit-

ten zurücklegen konnte. Nach Erhalt von Balis Versprechen vergrößerte er sich bis zu einem solchen Ausmaß, daß er die drei Welten (Himmel, Luftraum, Erde) mit drei Schritten überqueren konnte und sie so, dem Bali allerdings die Unterwelt überlassend, in Besitz nahm (Bh.P VIII, 15-23, s. darüber auch Kū.P, Ma.P und Vā.P ; Vi.P 214 Anm 22).

Durch seine Inkarnation in der Gestalt des Religionsstifters Buddha bewirkt Viṣṇu nach dem Glauben seiner Anhänger eine Auslese der Menschen zum Gericht. Im vierten Weltalter, dem gegenwärtigen Kali-Yuga, kam er als der Buddha auf Erden, um die blutigen Tieropfer abzuschaffen und um durch seine irreführende Lehre die schlechten Menschen, die bereit sind, den Veda und die Gottheit gering zu achten und die Kastengesetze zu verletzen, als solche zu manifestieren und dem Untergang auszuliefern (Glas/5/129f, s. auch Gail 15 Anm 68).

'c'. Im Teil- bzw. Scheinleib. - GN= Das Tarnkappenmo- /82
tiv ist dem Gedanken vom Teil- bzw. Scheinleib verwandt, ist aber nicht dasselbe. Im Unterschied zu dem Gedanken der bloßen Verkleidung bzw. Verstellung im Tarnkappenmotiv sieht diese Vorstellung eine Aufteilung der Person vor, und zwar besonders angesichts des christlichen Realismus von Erniedrigung und Tod des Erlösers. Bei Basilides weist das Bild des Erlösers die Kategorien auf, aus denen sich die menschliche Person zusammensetzt (Pneumatisches, Psychisches, Hylisches, H 7,27:8-12). Nach ihm hat sich zwar "mit dem Heiland alles genau so vollzogen, wie es in den Evangelien geschrieben ist", aber das eigentliche Heilsgeschehen spielte sich gewissermaßen hinter den dort geschilderten, äußeren Vorgängen, besonders hinter den Vorgängen der Leidensgeschichte ab. Das in den Evangelien Geschilderte ist geschehen, "damit Jesus der Erstling der 'Artenscheidung' (φυλοκρίνησις) des Vermischten werde". Danach ist es für das Heil aller entscheidend, was mit den einzelnen Teilen der Person des Gesandten, die sich wie jede menschliche Person zusammensetzt, geschehen ist, denn er ist ja Urbild, Anfänger und Vollender eines alle betreffenden Geschehens. "Es litt demnach, was sein körperliches Teil war, das aus der Formlosigkeit stammte", d.h. aus der Materie dieser Welt, "und kehrte zurück zur Formlosigkeit. Es stand das auf, was sein psychisches Teil war, und kehrte in die Sphäre der Siben (= Planeten) zurück" (vgl. CpH 1 oben IV.52). "Er erweckte, was zur Höhe des großen Herrschers (der Finsternissphäre) gehörte, und es blieb bei dem großen Herrscher. Er trug bis nach oben das, was zu dem Grenz-Geist gehörte", d.h. zum Heiligen Geist, der Gewordenes und Ungewordenes trennt, "und es blieb in dem Grenzgeist. Gereinigt aber wurde durch ihn die dritte Sohnschaft", das "nach oben" strebende Prinzip in unserer Weltsphäre, die Sohnschaft, "die zurückgelassen war, Gutes zu tun und zu erfahren, und sie ging hinauf..."

Wie diese Reinigung geschieht, erzählt der Mythos nicht, denn sein gläubiges Erzählen und Gehörtwerden ist selbst das Geschehen dieser Reinigung, und es ist auf diese Weise, daß der basilidianische Jesus durch sein Leiden der Erstling der Artenscheidung der ganzen in der Formlosigkeit befindlichen Sohnschaft wird, bei der sich der Prozeß der Artenscheidung dem Wesen nach genau so zu vollziehen hat wie bei ihm.

Der Gedanke der Überlistung des Todes durch einen Scheinleib wird besonders eindrücklich in den Exc vorgetragen. Der präexistente Christus nimmt vor seinem Eintritt in die Welt etwas von der Art des zu rettenden Prinzips an und trägt es hinauf,

um es für seine Absicht zu wandeln und zu entwickeln (Exc 58). Zuerst zog er den pneumatischen Samen an, aus dem er in dieser Welt heranwachsen wird, "nicht, daß er in ihm enthalten wäre, sondern er enthielt mit Kraft ihn, der binnen kurzem durch Erkenntnis gestaltet wird" (59:1). In der Welt trifft er auf das durch die Propheten und das Gesetz Israels verkündigte, unsichtbare Abbild des verheißenen Heilandes Christus. Dieses Abbild ist "psychisch", d.h. es ähnelt von Haus aus nicht dem pneumatischen Prinzip, weil es in den Überlieferungen Israels in der festen Verbindung mit dem über dieser Welt waltenden Gott steht. Dennoch: dieses Abbild "zog er an". Es mußte nämlich "der, der in die Welt kommen (sollte), damit er gesehen und angefaßt werden konnte und damit er sich dort betätigen konnte, auch einen leiblichen Körper tragen. Ein Körper also wurde ihm gewebt aus der unsichtbaren psychischen Substanz, der durch die Kraft göttlicher Zubereitung in die sichtbare Welt kam." (59:2-4) Es handelt sich um eine Nachahmung des Leibes aus Fleisch und Blut, mit der der Tod getäuscht, gleichsam "überlistet" werden soll. "Und wenn er sagt: 'Der Menschensohn muß verworfen, geschmäht, gekreuzigt werden', dann scheint er von einem anderen zu reden, nämlich von dem Leiden(schaft)sfähigen... Er starb, als sich der Geist, der auf ihn im Jordan gekommen war, von ihm trennte, nicht, daß er für sich existierte, sondern er zog sich zurück, damit der Tod wirken könnte. Denn wie wäre der Leib gestorben, wenn das Leben in ihm gewesen wäre? Dann hätte ja auch der Tod die Herrschaft über den Heiland bekommen, was widersinnig wäre." (61:4 und 6, sp)

JN= Die Frage, wie der Gott, der mit dem Überweltlichen/83 Numinosen identisch ist, auf die Erde zu den Menschen als ein Helfer und Erlöser herabsteigend einen Leib annehmen kann, ohne dabei selbst ein Opfer dieser Weltsituation zu werden und dem Karmagesetz zu unterliegen - diese Frage haben die Mythen und Systeme des JN nicht außer Acht gelassen. Sehen wir, wie die Kṛṣṇa-Legende dieses Problem behandelt! Die Geburt Kṛṣṇas ist "the birth of a part of Viṣṇu". (Vi.P, Book V, Kap.1) Wie das Verhältnis des Überweltlichen Gottes zu seiner Inkarnation auf Erden gedacht ist, zeigt besonders deutlich die Geschichte seines irdischen Ablebens. Bei einem Trinkgelage kam es zum allgemeinen Kampfe, bei welchem alle außer Kṛṣṇa umkamen. Vom Tode seines Bruders Balarāma und vom Tode seiner Verwandten erschüttert, legt sich Kṛṣṇa im Walde zur Meditation nieder. Der vorüberkommende Jäger Jarā, der ihn von weitem für eine Gazelle hält, trifft ihn mit seinem Pfeil in den Fuß, in seine einzig verwundbare Stelle. Der Jäger wird freilich sogleich begnadigt und in den Himmel gesandt. Ist doch sein Versehen nur Teil von Kṛṣṇas Planung der eigenen Rückkehr in die Ewigkeit. Charakteristisch ist hier, wie der Bericht den eigentlichen Kṛṣṇa, den Kern seiner Person, auf den es ankommt, von diesem Geschehen ausnimmt. Kṛṣṇa, "having concentrated in himself that supreme spirit which is one with Vāsudeva, was identified with all beings" (Kap.37 Ende). Vāsudeva ist hier Bezeichnung Viṣṇus. Nun erst erfolgt der Pfeilschuß. "Then the illustrious Kṛṣṇa, having unified himself with his own pure, spiritual, inexhaustible, inconceivable, unborn, undecaying, imperishable and universal spirit, which is one with Vāsudeva, abandoned his mortal body and the condition of the three-fold qualities." Das heißt: er wurde "devoid of all qualities" (ibid. und auch p.481 Anm 18).

Bei Viṣṇu, dem Erlöser, werden drei Aspekte seiner Person unterschieden:

- (a) Der Avatāra, ein "Abstieg" Viṣṇu, wenn er als Rāma, Kṛṣṇa, usw. auf Erden weilt.
 (b) Der von allem Irdischen nicht berührte Viṣṇu, der in seinem Paradiese thronet.
 (c) Viṣṇu in seiner Seinsweise als Brahma, dem allein wahren, ruhigen Sein.

Glas/ weist hin auf die Verwandtschaft der Idee von den drei Körpern des mahāyānistisch verstandenen Buddha mit dieser Erlöservorstellung des Hinduismus (/2/260).

Ähnliches wie das unter (a) Gemeinte wird im Hinduismus auch über die von unten kommenden Erlöser ausgesagt, die sich ihren Weg nach oben gebahnt haben und sich nun von dort den Un-erlösten in dieser oder jener Weise zuwenden. Obgleich manche Richtungen das Wesen der Erlösung mehr in dem ununterbrochenen transzendenten Genuß in einer unvergänglichen Himmelswelt sehen, so betonen wiederum andere, daß die Seligen nicht an einem bestimmten Ort seien, sondern sich überall und jederzeit zu allem Geistigen in Beziehung setzen und zeitweilig nach Wunsch auf Erden wieder erscheinen, um eine Mission zur Erlösung anderer zu erfüllen. Dabei werden sie weder durch den angenommenen Leib noch durch Karma und Leidenschaft "affiziert". (Glas//4/65:12-25)

11. Modalismus. - GN= Durch die Übernahme von Formen der /84 Lehre und von Gestalten, die dem GN ursprünglich nicht angehören, durch die jeweilige Anknüpfung an Vorgegebenes ergeben sich Variationen des einen gnostischen Grundthemas. Hinzu kommt aber auch jener Wesenszug des Erkennenden, der darin besteht, daß dem Hang zu immer wieder neuen Setzungen des einen Erkennens nach Person, Zeit, Ort und Ausdruck keine Grenze gegeben ist (§ 67). Eine theoretische Begründung dafür wird z.B. in den manichäischen K durch den Vergleich mit den Briefboten eines Königs versucht: "...die Länder und die Sprachen, zu denen man sie schickt, sind verschieden voneinander; ... So ist es auch mit der ruhmvollen Kraft, die aussendet alle Apostel aus sich: die Offenbarung und die Wahrheit, die sie ihnen gibt, gibt sie ihnen in verschiedenen Formen..." (Schmidt-Polotsky p.60).

Die Erkenntnis des erwünschten Gesandtenbildes wird behauptet mit Hilfe einer starken Verjenseitigung seiner eigentlichen Natur und deren Erkenntnis. Die Divinität, auch die geschichtlicher Gestalten, kann dabei völlig auf Kosten ihrer Menschlichkeit behauptet werden. Über den Samaritaner Simon wird gesagt: "Er habe sich verwandelt und sei so herabgestiegen, daß er auch den Menschen als ein Mensch erschien, ohne ein Mensch zu sein" (Ir 23:3). Zur Bezeichnung dieser Denkart bietet sich das Wort "Modalismus" an, das in der Dogmengeschichte der alten Kirche eine Häresie bezeichnete. Unter dem Wort ist aber mehr zu verstehen als nur ein Phänomen dieser Geschichte. A. Adam führt aus: "Die Denkgrundlage des Modalismus findet sich bereits in den älteren Vorstufen der Gnosis, wo nämlich jede Emanation mit einer anderen und zugleich mit ihrem Ausgangspunkt identifiziert werden kann... Diese Denkategorie ist von der Frühgnosis übernommen worden und in ihr zu der eigentlichen Denkmethode geworden, die den Denkfortschritt und den Ausbau der Systeme bestimmt" (p.74).

Nach mandäischer Auffassung wandert "der Mann" unter verschiedenen, immer wieder neuen Gestalten und Bezeichnungen durch die Zeiten mit dem gleichen Auftrag. Anosh-Uthra sagt von sich:

Kränze (legte man) mir auf das Haupt.

Ich wanderte (durch) Zeitalter und Welten...

(J 76/274/, GA-II; s. auch Pscl, Homilien 3,20 und Recognitiones 2,22)

Hibil-Ziwa, "der Glanz des Abel", spricht mit Krun, dem Riesen und

"Fleischberg", dem König der Finsternis: "Ich bin Hibil, den das Leben gesandt hat, und ich bin zu dir gekommen. Tausend mal tausend Jahre, endlose und zahllose Zeitalter (Äonen), Jahre über Jahre bin ich zu dir gekommen." (GR 5:1/143/, GA-II)

Im Shāhpurakān sagt Mani: "Die Weisheit und die Werke sind es, die von Äon zu Äon heranzubringen die Gesandten Gottes nicht aufhörten. So geschah ihr Kommen in dem einen Zeitalter in der Gestalt des Gesandten, der der Buddha war, in die Gebiete Indiens, in einem anderen (Zeitalter) in der Gestalt Zaradusht's in das Land Persien; (wieder) in einem anderen (Zeitalter) in der Gestalt Jesu in das Land des Westens; dann stieg herab diese Offenbarung und stellte sich ein diese Prophetenwürde in diesem letzten Zeitalter in der Gestalt meiner selbst, des Mani, des Gesandten des wahren Gottes, in das Land Babel." (Bir 207, 14-18; Ad p. 5f) Dies ist das Mysterium der Apostel, die in die Welt gesandt werden, [damit sie] die Kirchen auswählen" (K Kap. 1, p. 15:14f). Für Mani ist der sogenannte "(licht)strahlende Jesus" die zeitlose, transzendente Quelle aller Offenbarung an die Menschheit, die sich dem Adam offenbarte (TbK 317:16). Was der "(licht)strahlende Jesus" an Adam vollbracht hat, das bewirkt im Ablauf der Geschichte der Noχals seine "Emanation" (K Kap. 7; Schmidt-Polotsky p. 68ff). Der Noχ ist "der Vater aller Apostel", durch deren Lehre er zu den Menschen kommt. Das heißt mit anderen Worten: Die erwähnten "Gesandten", einschließlich des neutestamentlichen Jesus von Nazareth, werden zu Erscheinungsformen - der Hindu würde sagen: Avatāras - des einen "(licht)strahlenden Jesus" gemacht (s. dazu Jonas 1/I 311 Anm 4). Diese Vorrangstellung einer jenseitigen Jesusgestalt gegenüber den anderen in der Geschichte Gesandten entspricht der Betonung des Christus-Logos bei dem christlichen Gnostiker Bardesanes. Dieser wie auch Marcion haben, historisch gesehen, auf Mani einen starken Einfluß gehabt (Böhlig), obwohl der Manichäismus nicht zur Kategorie eines sog. christlichen, also indirekten, sondern zur Kategorie eines direkten GN gehört (III.2).

Vielleicht könnte man hier geneigt sein, von einer gewissen Toleranz zu sprechen, vom Ablegen einer exklusiven Haltung, weil es dabei um das Wiedererkennen des Rufes bzw des Rufers in dem Auftreten vieler anderer homines religiosi geht. Doch dieses Wiedererkennen erweist sich bei kritischem Hinschauen als eine bewußte Setzung, als ein typisch gnostisches Hineinsehen der eigenen Vorstellungen, des eigenen Gesandtenbildes, der eigenen Lehre in die betreffende Tradition und in die Züge ihrer Gesandten-gestalt. Durch die so erfolgende Beschlagnahme von Traditionen erhalten die diesbezügliche Anschauung und die sie vortragenden Lehrer wiederum auf einer höheren Ebene einen exklusiven, absoluten Gültigkeit beanspruchenden Charakter. Im Falle Manis sieht dies so aus, daß er das "Siegel der Propheten" genannt wird und als der l e t z t e Gesandte die eschatologische Gemeinde begründet. In Anlehnung an Joh 16:7 betrachtet er sich selbst als d e n Gesandten des verheißenen "lebendigen Parakleten" und wird in der Gemeinde als dieser Paraklet in Person verstanden (K Kap. 1, p. 14:31f, 15:1ff und Audh 46:5).

JN= Das Phänomen des "Modalismus" zeigt sich bereits be- /85
sonders deutlich in der Geschichte des Buddhismus. Einzelne Bud-
dhas werden in den Traditionen zu bestimmten Bodhisattvas in nä-
here Beziehung gesetzt. Die Theorie von den drei Körpern des
Buddha (§ 83) wird dahin interpretiert, daß mehrere an sich ver-
schiedene Buddhas nur die verschiedenen Aspekte e i n e s Bud-
dhas darstellen (Glas//2/260f). Die Avatāras Vignus, 10 an der
Zahl (Ders./5/120ff), die ihm im Laufe der Traditionsgeschichte
hinzuwachsen, dienen nicht nur der Bereicherung seines Bildes, son-
dern auch der Mission durch Einbeziehung weiterer Traditionen in

den Kreis dieser Idee der Erlösung und dieses Erlösers. Im Shaiva-Siddhanta werden sogar Materialismus, Buddhismus, Vedānta, Mīmāṃsā, Vignuismus und gewisse Formen des Shivakultes als Vorstufen der eigenen Heilswahrheit betrachtet (Schom//2/270). Die Seele werde durch die Zugehörigkeit zu anderen, an sich unvollkommenen Religionen allmählich zur vollen Wahrheit geführt. Ähnliches wird auch durch die buddhistische Shingon-Sekte vertreten (Glas//10/270) und durch Shankara (s. seine drei Stufen der Offenbarung, VI.42).

2. Das Heilgeschehen in einem abgeleiteten Dualismus.

/86

Auf der Grundlage dessen, was in IV.39f über den abgeleiteten Dualismus ausgeführt wurde, stellt sich die Gewinnung des Heiles innerhalb dieses Denkens als das Gegenteil der Ableitung dar. Da das Universum als Ganzes seine Ableitung aus dem heilvollen Überweltlichen Einen hat, wird die heilende Entspannung gewonnen durch das Zurückleiten des gefallen oder verstrickten Teiles in die Gemeinschaft des Überweltlichen bzw. in die Teilhabe an ihm. Dieses geschieht oder hebt an in dem gedanklichen, mythisch oder meditierend erkennenden "Zurückführen" des numinosen Kernes im eigenen Sein auf die Überwelt.

Zur Charakterisierung dieser Sicht des Heilgeschehens wähle ich für den GN und den JN je ein System, das auch außer seinem abgeleiteten Dualismus gewisse Ähnlichkeiten mit dem jeweils anderen aufweist.

GN= Ptolemäisches System

/87

Valentinus, aus dessen System sich das ptolemäische entwickelt hat, verleiht dem Anliegen seiner Schule mit einem Psalm Ausdruck, in dem ein einziges und rein geistiges Prinzip erschaut wird, aus dem alles, auch das Materielle, erwächst.

Ich sehe, daß alles am Geiste hängt,
ich erkenne, daß alles im Geiste dahinfährt.

Fleisch hängt an Seele,
Seele hängt an Luft,
Luft hängt am Äther,
aus der Tiefe kommen Früchte,
aus dem Mutterschoß kommt ein Kind. (H 6,37:7)

Damit erhebt sich freilich die Frage, "wie von einem Anfang von allem, der einfach und... ungeworden, unvergänglich und gut ist, auch diese Naturen zustande gekommen sind, nämlich die der Vergänglichkeit und die der Mitte (d.h. des Psychischen), die (vom guten Anfang) verschiedenen Wesens sind, wo das Gute die Natur hat, das, was ihm ähnlich und gleichen Wesens mit ihm ist, zu zeugen und hervorzubringen" (E 33,7:8, sp).

Die Schule des Valentinus hat ihren prominentesten Vertreter in Ptolemaeus. Sein System ist wiederholt aus den altkirchlichen Quellen rekonstruiert worden. Ich gehe im folgenden, was die Sichtung des an Variationen reichen Materials betrifft, besonders von den Arbeiten Sagnard's und Foerster's [3] aus, lege aber das Hauptgewicht auf die Erfassung der den Variationen gemeinsamen, inneren Struktur, auf die phänomenologische Interpretation.

a. Der Urgrund. - Vor dem Anfang des Alls existiert (nach dem Bericht von Ir 1:1ff) in Ewigkeit "ein vollkommener Äon", der mit den negativen Prädikaten des gnostischen Urgrundes ausgestattet ist (unsichtbar, unennbar, usw.). Außer diesen Negativa wird über ihn zunächst nur "große Ruhe und Stille" ausgesagt. Die Bemerkung, daß er "in unendlichen Äonen" sei, weist neben dem zuerst genannten einen Äon als Ausgangspunkt aller weiteren Darlegungen

gen darauf hin, daß hier die Mehrzahl von höheren Welten oder Weltzeiten zwar nicht ausgeschlossen aber auch nicht zum Gegenstand der Reflexion gemacht wird. Mit dem Urgrund zusammen existiert (συνυπάρχειν) die Ennoia oder Einsicht. Wie schon ihre weiteren Namen Charis und Sigé, Gnade und Schweigen, andeuten, ist dies eine Einsicht, die keiner Leistung und keiner Rede bedarf. Doch nun heißt es: "Der Urgrund habe einmal gedacht (ἐννοήσας), von sich aus den Anfang des Alls hervorzubringen, und habe diese Hervorbringung, die er hervorzubringen gedachte, wie einen Samen niedergelegt wie in einen Mutterschoß in der mit ihm zusammen existierenden Sigé" (op.cit.1:1).

Der einem Samen gleichende Gedanke stellt ein einschneidend Neues dar gegenüber der im Urgrund ruhenden "Einsicht", er ist eine Hervorbringung, ein Akt, der die Bildung des Nus, also des Organes eines neuen "Einsehens", zu Folge hat. Er wird zwar in Verbindung mit der bisherigen Einsicht geboren, aber die gleich anschließende Bemerkung über den Nus, "der seinem Erzeuger ganz gleich war und der allein die Größe seines Vaters faßte, "macht es klar, daß es sich hier um das gegenüber der vorherigen Einsicht neue Selbstbewußtsein des Urgrundes handelt. Cogito ergo sum! Das Werden des gesamten Alls, das hier seinen Anfang nimmt, stellt sich so dar als die Entfaltung des Bewußtseins jenes göttlichen Urgrundes und zwar - wie sich zeigen wird - als Entfaltung eines sich durch drei Räume geistigen Bewußtseins erstreckenden Läuterungsprozesses, als das große Mysterium der Selbstfindung des Urgrundes.

b. Das Pleroma. - Daß die Entfaltung des Pleromas ganz in /89 Analogie zum menschlichen Sein verstanden wird, verraten schon die drei Stufen dieser Entfaltung: Gestaltung dem Wesen nach (i), der Erkenntnis, d.h. dem Bewußtwerden nach (ii) und Entstehung der Syzygie, d.h. einer Paargenossenschaft in Analogie zum polaren Miteinander in der Ehe (iii). Diese drei Stufen wiederholen sich alle drei jeweils neu innerhalb eines jeden der drei durch das Drama des Universums entstehenden geistigen Räume. Man könnte daher auch im Ganzen von neun Phasen in der Geschichte des Pleromas sprechen, das über sich selbst hinauswächst.

1. Gestaltung dem Wesen nach. - Der aus Urgrund und Ein = /90 sichtsich neu entstandene Aeon ist eine Syzygie: Nus und Aletheia, Wahrnehmung und Wahrheit. In gewissem Sinne kann man auch vom Urgrund und der Ennoia sagen, daß sie eine Syzygie sind, aber es ist charakteristisch, daß gerade dieser Punkt unter den Valentiniern oft strittig war (op.cit.2:4, 11:5; H 6, 29:3ff). Offenbar zeigt sich damit das Anliegen, den Unterschied des Urzustandes vom Anfang des Alls hervorzuheben. Was aber für alle Ausformungen dieser Mythologie der Sache nach gilt, dürfte Folgendes sein: Während die Einsicht ihm, dem Ruhevollen, als Gnade und Schweigen zugeordnet ist, ist der Nus auf die Aletheia gerichtet wie das Subjekt des Erkenntnisaktes auf sein Objekt, das Abstraktum "Wahrheit". Subjekt und Objekt sind aufeinander bezogen, grenzen sich aber auch gegeneinander ab. Das Gleichgewicht von einigender und trennender Kraft in der Syzygie kann durch die wie auch immer motivierte Abwendung des einen Poles gestört bzw. aufgehoben werden - wie es sich später im Fall des Aons Sophia erweist. Der Nus, auch Eingeborener genannt, wird zum "Vater" eines Alls von Aonen, die aus ihm und der Aletheia paarweise und ein jedes Paar wiederum aus dem vorangegangenen hervorgehen "zur Ehre des Vaters" (Ir 1:2), aber allein der Nus faßt die Größe seines Vaters, denn nur er ist auf den Akt des reflektierenden Erkennens im Urgrund unmittelbar bezogen, weil er selbst der Exponent dieses Aktes ist. Die anderen Aonen-Paare unterscheiden sich gerade dadurch von Nus-Aletheia, daß sie auf den Urgrund nur mittelbar, d.h. nicht auf den Akt selbst, sondern nur auf sein Er-

gebnis, das Subjekt Nus und das Objekt Aletheia bezogen sind. Die Art der Syzygie, die der eingeborene Vater des Alls an alle vererbt, ist bereits der nicht mehr ursprüngliche, sondern in zwei bewegliche Pole geteilte Aspekt des Urgrundes.

Aus dem Eingeborenen mit seiner Aletheia kommen Logos und Zoe, aus ihnen Anthropos und Ekklesia. Damit ist "die ur = anfängliche Achtheit, Wurzel und Grundlage von allem", d.h. von weiteren 10 und weiteren 12 Emanationen, gegeben (op.cit.1:1, Ende). Auf diese soll noch in einem anderen Zusammenhang eingegangen werden (VI.5). Daß die Aonen zur Ehre des Vaters entstehen, bedeutet aber, daß sie "der Erkenntnis nach gestaltet" werden sollen, d.h. auf eine bestimmte Weise zu seiner Erkenntnis kommen sollen. Doch hat dies ihre "Gestaltung dem Wesen nach" (op.cit.4:1) zur Voraussetzung, d.h. sie sind ihrem Wesen nach auf diese Erkenntnis hin angelegt, die aber erst zu ihrer Erfüllung kommen muß. Der Nus "gedachte, auch den übrigen Aonen die Größe des Vaters mitzuteilen". Ihm wird aber vom Schweigen auf Wunsch des Urgrundes Einhalt geboten, weil dieser selber auf seine Weise "sie alle zum Begreifen und zum sehnlichen Verlangen" nach ihm bringen wollte. Doch die Aonen "begehrten in S t i l l e den Hervorbringer ihres Samens zu sehen und die Wurzel ohne Anfang kennenzulernen" (op.cit.2:1, sp), und je weiter der Abstand vom Urgrund, desto größer das Verlangen nach seiner Erkenntnis.

11. Gestaltung der Erkenntnis nach. - "Der weitaus letzte/91 und jüngste Aon der Zwölfzahl, die von Mensch und Gemeinde (der letzten Syzygie der Achtheit) hervorgebracht war, das heißt die Sophia, sprang weit hervor und erlitt eine Erregung ohne die Umarmung ihres Paargenossen 'Erwünschter' oder Theletos, "angelich aus Liebe, aber (in Wirklichkeit) aus Tollheit" (= τολμή). "Sie streckte sich immer weiter nach vorwärts und wäre von seiner (des Urgrundes) Süße schließlich verschlungen und in die gesamte Wesenheit aufgelöst worden, wenn sie nicht der Kraft begegnet wäre, die befestigt und außerhalb der unsagbaren Größe alles bewacht. Diese Kraft nennen sie auch Horos (Grenze)" (op.cit.2:2). In dieser "befestigenden", d.h. in seiner den ungewordenen Ur = grund gegen alles Gewordene abgrenzenden Funktion heißt der Horos auch "Kreuz" (Σταυρός, 3:5). Der zwar für die Ewigkeit geschaffene, aber nach seiner Ausdehnung im intelligiblen Raum des Pleroma begrenzte Sophia-Aon kommt an dem "Kreuz" zu Fall, wird in seine Schranken gewiesen. Diese Sophia oder Weisheit ist offenbar das mit definierenden (=abgrenzenden), neuglerigen Begriffen das Absolute erfassen wollende Wissen, das der zu entwickelnden wahren Gnosis als unheilvoll gegenübersteht und das im Licht der wahren Erkenntnis nur als "Unwissenheit" gelten kann (vgl. auch Quispel, 87-89 und Zandee, 23).

Diese bittere Erfahrung der Sophia bleibt nicht ohne Folgen. In ihrem Griff nach dem Unmöglichen gebiert sie ein formloses Wesen, d.h. eben ihr eigenes Pathos: "So habe sie die vorige Überlegung (ἐνθυμήσις) mit der Leidenschaft (πάθος), die dazukam aus jenem erschreckten Staunen, abgelegt" (I 2:2f). Von nun an gibt es eine "obere" und eine "untere" Sophia. Letztere wird meist mit einem aus dem Hebräischen abgeleiteten Namen "Ahamot" (=Weisheit) genannt. Die Erstere ist die durch die Begegnung mit dem Horos, alias Kreuz, geläuterte und gefestigte, die nun ins Pleroma zu ihrem Paargenossen Theletos zurückkehrt, und Ahamot ist die von der oberen Sophia abgelehnte und damit auch vom Pleroma abgetrennte "Überlegung" oder Enthymesis mit dem aus ihr entstandenen Pathos.

iii.Syzygie.- Obwohl die obere Sophia zu ihrem Paar- /92
genossen ins Pleroma zurückgekehrt ist, bleibt bei allen Äonen
ein Gefühl der Unsicherheit zurück. Hatten sie doch ähnlich emp-
funden wie die Sophia, wenn auch nur "in der Stille". Da bringt
der Nus ein neues Äonenpaar hervor, eines "nach der Klugkeit des
Vaters": "Christus" und "Heiliger Geist". Es stellt zunächst in-
nerhalb des Pleromas die wahre Ruhe her durch Belehrung der Äo-
nen über ihre gegenüber dem Urgrund Abstand haltende Stellung,
die nur durch das Bewußtsein ihrer gemeinsamen Abstammung und
allgemeinen geistigen Einheit überboten werden kann (op.cit.2:5).
"So wurden die Äonen an Gestalt und Erkenntnis gleich gemacht
nach ihnen, sie wurden alle Noes (pl.von Nus), alle Logoi, alle
Menschen und alle Christusse, und die Weiblichen ebenso alle
Wahrheiten, alle Leben, Pneumata und Gemeinden."

Als Frucht dieser ihrer neuen Einsicht bringen nun alle
Äonen gemeinsam einen weiteren Äon hervor, indem dazu jeder mit
dem - Besten seines Wesens beiträgt: "Jesus", die Zusammenfas-
sung der "Fülle", das Symbol ihres neuen Selbstverständnisses im
Pleroma. Daher wird er auch "das All" genannt (vgl Rheg 47:24ff
oben § 30). "Als seine Leibwache zu seiner Ehre wurden Engel
gleicher Art mit hervorgebracht" (Ir 2:6). Daß er ohne weibliches
Pendant ist und daß die Engel noch eine spezielle Funktion haben,
wird später verständlich werden.

c.Die Achamot.- Mit der Entstehung der Achamot oder "un- /93
teren Sophia" als einer Art geistiger Fehlgeburt der ursprüng-
lichen, jetzt "oberen" Sophia ist der Gnostiker in seiner Be-
trachtung nicht nur in ein neues Stadium, sondern auch in einen
neuen geistigen Raum (außerhalb des Pleromas!) eingetreten.

i.Gestaltung dem Wesen nach.- Die Achamot ist zunächst /94
"ohne Gestalt und formlos" (op.cit.v.4). Mit einer Kategorie der
modernen Psychologie gesprochen, ist sie wie eine für die Zukunft
Gefahr bedeutende, ins Unterbewußtsein gefallene "Verdrängung".
Sie ist das Opfer, das sich aus der Unwissenheit der Sophia ergab.
"Von hier aus der Unwissenheit, der Trauer, der Furcht, der Bestür-
zung, hat die Substanz, wie sie sagen, den ersten Anfang genommen"
(op.cit.v.5). Mit Substanz ist hier keine Materie gemeint, sondern
eine nach Analogie seelischer Kraft vorgestellte Potenz, eine Art
Energie, die sich später bis zur Materie hin entwickeln wird. Die
Achamot war "notwendigerweise in Schatten und in Orte der Leere
'ausgeschäumt'...ungestaltet wie eine Frühgeburt, weil sie nichts
begriff. Es erbarmte sich über sie der obere Christus, streckte
sich über das 'Kreuz' hinaus aus und gab ihr durch seine Kraft
die Gestaltung, allerdings nur die dem Wesen nach, nicht die der
Erkenntnis nach. Und danach eilte er wieder hinauf, indem er seine
Kraft zurückzog." Auch hier muß also die Gestaltung dem Wesen nach,
d.h. die Veranlagung zum Erkennen, erst das Gestaltwerden nach der
Erkenntnis, d.h. das Reifen in der Erkenntnis, vorbereiten. Das wird
als Grund genannt für den Rückzug des Christus, der außerdem ja
auch keine Syzygie mit der unteren Sophia bilden konnte, weil er
im Heiligen Geist bereits eine Paargenossin hat. Er hinterläßt
in der Achamot "einen Duft (wörtlich: Geruch) von Unsterblichkeit"
(op.cit.4:1).

ii.Gestaltung der Erkenntnis nach.- "Da machte sie sich /95
auf, das Licht, das sie verlassen hatte, zu suchen, und konnte es nicht
erfassen, weil sie von der Grenze (Horos) gehindert wurde. Und da
soll die Grenze, als sie an dem Streben nach vorne hinderte,
gesagt haben: 'Jao'. Daher soll der Name Jao entstanden sein."
Es handelt sich hier offensichtlich um eine Anspielung auf die
alttestamentliche Offenbarung durch Jahweh, in der nach dem Ver-
ständnis des christlichen Kerygmas die Wirklichkeit Christi ver-
borgten liegt, die aber mit ihrer prophetischen Predigt von der Un-

nahbarkeit Gottes zugleich auch einem von unten ausgehenden Griff nach dem Heiligen wehrt. "Da geriet sie in jede Art von Leiden,... erlitt Trauer, weil sie nichts erfaßte, Furcht, wie das Licht möchte sie auch das Leben verlassen, dazu Not (ἀνάγκη), alles aber in Unwissenheit." Dennoch bereitet sich bei ihr bereits, wie schon einst bei ihrer Mutter, der jetzigen oberen Sophia, eine innere Scheidung vor: "Es kam auch über sie eine... Hinwendung (ἐπιστροφή) zu dem, der lebendig macht" (ibid.). Auf ihr Flehen hin sendet Christus aus dem Pleroma zu ihr den bisher ohne Paargenossin existierenden Jesus, "die vollkommene Frucht", auch "Beistand" und "Heiland" genannt, zusammen "mit seinen Altersgenossen", den Begleitern.

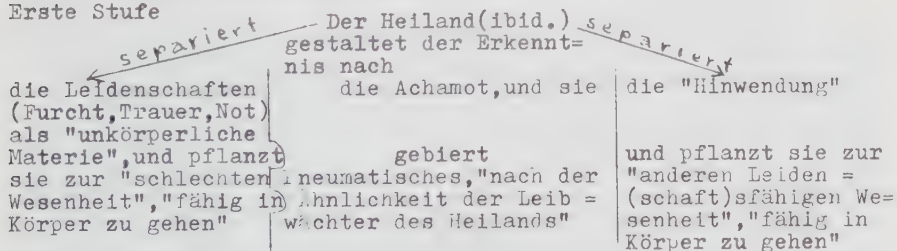
Er gibt der Ahamot die Gestaltung der Erkenntnis nach und heilt sie von ihren Leidenschaften), indem er diese von ihr trennt. Der Heiland kehrt aber noch nicht mit der Ahamot ins Pleroma zurück, wo die Syzygie beider realisiert werden könnte, denn in ihrer Freude hat sie weitere Früchte geboren, die es für das Pleroma zu retten gilt. Auch gilt es, sich um die abgetrennten Leidenschaften und um "die Hinwendung" zu kümmern, denn "sie waren schon zuständig und kräftig geworden" (op.cit.v.5). Es hatte sich ja an der Ahamot selbst, an der zuvor von der oberen Sophia Getrennten erwiesen, daß ein Verschwindenlassen keine endgültige Lösung für die Befriedung des Pleroma bringt, weil das "Verdrängte" durch sein Pochen an der Tür des Pleromas sich diesem früher oder später zum Bewußtsein bringen würde.

d. Das Pneumatische. - Dies ist das geistige Kind, das aus /96 der Ahamot geboren wird dank der dieser durch den Heiland Jesus zuteil gewordenen Erkenntnis. Das pneumatische Wesen, welches als das höhere Ich in die Menschheit dieser Welt eingeht, wird nun im letzten Teil des universalen Dramas Unterpfand der Erlösung. Ich bediene mich im folgenden eines Drei-Spalten-Schemas, um den Überblick zu erleichtern.

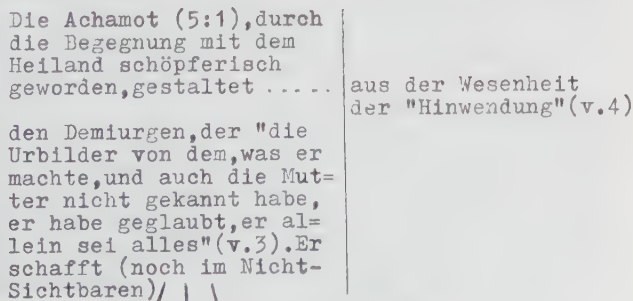
1. Gestaltung dem Wesen nach

/97

Erste Stufe



Zweite Stufe



das "Linke" oder

den vorirdischen Menschen das "Rechte" oder

Hylische aus den Leidenschaften

Psychische aus der "Hinwendung"

Dritte Stufe= Der Demiurg "macht aus Unkörperlichem Körper (σωμα-
τοποιεῖν)", v.2, d.h. den sichtbaren Kosmos (linke und rechte Spalte),
und den choischen Menschen (5:5-6:1; mittlere Spalte)

aus dem Hylischen= "das Irdische", "das Schwere", "das nach unten Strebende", bzw. (5:4) aus der Trauer= "das 'Pneumatische der Bosheit'", daher auch der Teufel oder "Weltherrscher", Dämonen, usw.; aus der Furcht= "die Tiere" (vgl. Exc 48:3), aus dem Entsetzen (oder der Not)= "die körperlichen Elemente der Welt" (στοιχεῖα τοῦ κόσμου).- "Das Feuer sei diesen allen als Tod und Verderben inhärent, wie sie auch lehren, daß die Unwissenheit in den drei Leiden(schaften) verborgen sei" (Ir 5:4 Ende).

aus dem vorirdischen Menschen+ Hylisches+ Psychisches+ "Kleid aus Fell" (=Fleisch)=der choische Mensch. Die pneumatische Frucht "sei heimlich, ohne daß er (der Demiurg) es merkte, in ihn (den Demiurgen) hineingelegt worden, damit sie durch ihn in die von ihm stammende Seele und in diesen materiellen Körper gesät würde.... Das Pneumatische sei ausgesandt, daß es hier, mit dem Psychischen zusammengespant, gestaltet werde, im Wandel mit ihm zusammen = erzogen... um deswillen sei die Welt... geschaffen."- Das Pneuma ist "das Abbild der oberen Gemeinde, und sie glauben, daß das der Mensch in ihnen ist" (Ir 5:6, vgl. Anthropos und Ekklesia in § 90).

aus dem Psychischen= "das Himmlische" oder "die sieben Himmel" oder "Engel" (Plane = tenregionen), "das Leichte", "das nach oben Strebende".

11. Gestaltung der Erkenntnis nach.- Das über den choischen Menschen Gesagte bedarf einer weiteren Klärung im einzelnen: alle Menschen haben unter ihrem "Kleid aus Fell" das hylische Prinzip, viele haben darüber hinaus noch den psychischen und nicht so viele auch den pneumatischen Anteil. Wie die Hyliker "von Natur" verloren gehen, so werden die Pneumatiker im Vollzug der Gnosis "von Natur" für das spätere Heil in einer Syzygie im Pleroma vorbereitet, und die Psychiker haben Willensfreiheit, den Weg der Hyliker zu gehen oder sich einem noch näher zu beschreibenden "Besseren" zuzuwenden (op.cit. 6:1 und 5; s. auch Exc § 56:3, usw., oben § 43). Worum es sich bei "dem Besseren" handelt sagt Ir 6:2: "Auf psychische Weise würden die psychischen Menschen erzogen, die durch Werke und bloßen Glauben fest würden und nicht die vollkommene Erkenntnis hätten, das seien, lehren sie, wir von der Kirche", die aber ungeachtet dieses "Besseren" nicht die Verheißung der Erlösung im Pleroma haben.

Die Frage, die sich stellt, ist: Was hat das "Zusammengespanntsein" des Pneumatischen mit dem Psychischen für einen Sinn, wenn die Erlösung der Pneumatiker schon nach deren eigener Natur gesichert ist? Die Analogie des Geschehens in diesem Stadium zum Heilsgeschehen im früheren (§ 93-95) läßt diesen Sinn erkennen: Die Ahamot wurde durch ihre Situation inmitten der Leidenschaften bewegt, so daß sie das Kommen des Heilands erlebte. In Verbindung mit dem Psychischen ist das Pneumatische dem Kosmos eingefügt und kann so die Erfahrung des Leidens machen, wodurch es zur Gnosis heranreift.

Daß es für gewisse Pneumata auch ein Verfehlen ihrer Be-

stimmung geben kann, sagt zwar nicht Ir, wohl aber Exc 61:8. Nicht jedes Pneuma, sondern "das Pneumatische, das geglaubt hat" (-nach eigentlich gnostischem Sprachgebrauch erwartet man: das erkannt hat-) "erhält eine höhere Rettung, es bekommt die Seele als Brautkleider", die dann allerdings bei Eintritt ins Pleroma zur Vollendung der Hochzeit (s. den folgenden Abschnitt iii.) vorher abgelegt werden. Wird hier vielleicht der psychische Glaube als eine Art Vorstufe des eigentlichen Heiles, d.h. des pneumatischen Erkennens verstanden? Aber wie kommt es eigentlich zum Glauben und Erkennen?

Zu diesem Zwecke tritt der Heiland, der durch seinen Anblick zu Beginn dieses Abschnittes der Heilsgeschichte die Ahamot zur Geburt des Pneumatischen veranlaßt hatte, wieder direkt in Aktion. Er tritt selber in den Kosmos ein, um die Gestaltung des Pneumatischen nach der Erkenntnis durch die mit seinem Kommen verbundene Offenbarung der Wahrheit zu vollenden (Ir 6:1). Wie dies den Einzelheiten nach geschieht, wurde bereits an Hand von Exc 58 f und 61 (s. § 82, 2te Hälfte) ausgeführt. Sein Kommen ist im wesentlichen ein "Anziehen" der Wesenheiten, deren Sphären er durchschreitet, um zur Welt zu gelangen: von der Ahamot zog er das Pneumatische an, vom Demiurgen das Psychische, d.h. genauer "den psychischen Christus", und einen Scheinleib. Durch den letzteren, welcher zwar aus dem psychischen Prinzip zubereitet ist, der aber dennoch keinen normalen Leib aus Fleisch und Blut darstellt (Exc 59:4), "wurde der Tod überlistet", denn nur scheinbar stirbt mit diesem Leib der Heiland, weil er sich ja vorher schon aus ihm zurückgezogen hatte (op.cit. 61:6). Der Heiland schickte "den Strahl der Kraft, der auf ihn", d.h. auf den Leib bei dessen Entstehung, "gekommen war, zurück und vernichtete den Tod, den sterblichen Leib aber weckte er auf, nachdem er die Leidenschaften vertrieben hatte" (op.cit. v.7). Das Ganze wird verständlich als die mythische Projektion des durch die Annahme des Rufes erfahrenen Heiles in die Gestalt des Rufers. Was hier der Heiland mit seinem eigens für das Heildrama gefertigten Leibe macht, ist das Urbild dessen, was in jedem erwachenden Pneumatiker vor sich geht, wie auch das Urbild für das relative Heil des Psychischen. Der unmittelbar folgende Satz gibt dann auch diese existentielle Interpretation: "Das Psychische ersteht also auf diese Weise wieder auf und wird gerettet" (op.cit. v.8a). Daher gedenkt nun die Eschatologie des Pneumatischen, wenngleich mit Abstand, so doch in einer gewissen Weise auch des psychischen Prinzips, wie der folgende Abschluß zeigt.

iii. Die Syzygie der Ahamot und des Pneumatischen. - Was /99 nun noch aussteht, ist die Vollendung der Erlösung im Pleroma, und zwar nicht nur für alles pneumatische Wesen, sondern auch für die Ahamot, die hinsichtlich der Vollendung ihrer eigenen Erlösung um der Rettung des Pneumatischen bzw. auch des Psychischen willen an ihrem Ort über den Sphären der Planeten, an dem sogenannten "Ort der Mitte" (zwischen Kosmos und Pleroma) noch abwartet (vgl. auch Exc 35:4).

Wenn aber im Ablauf der Weltzeit der ganze pneumatische Same durch die Gnosis vollendet sein wird, "dann, sagen sie, verläßt Ahamot, ihre Mutter, den Ort der Mitte, geht in das Pleroma ein und erhält ihren Bräutigam, den Heiland, ... daß der Heiland und die Sophia, die Ahamot, ein Paar werden. Das soll Bräutigam und Braut sein, das Brautgemach aber das ganze Pleroma. Die Pneumatiker", die solange offenbar in der Ahamot Obhut am Ort der Mitte waren, "ziehen die Seelen (d.h. das Psychische) aus, werden intelligible Pneumata und gehen, ohne (vom Horos) festgehalten und gesehen zu werden, in das Pleroma ein und werden als Bräute den Engeln um den Heiland herum übergeben. Der Demiurg geht über

in den (bisherigen) Ort der Mutter Sophia, das heißt in die Mitte." Dort ruhen auch die Psychiker aus, die sich zum "Besseren" gewandt hatten. "Wenn dies so geschehen ist, dann, lehren sie, wird das in der Welt verborgene Feuer (vgl. Ir 5:4, Ende) hervorbrechen, sich entzünden und, wenn es die ganze Materie vernichtet hat, mit ihr zusammen verzehrt werden und in das Nicht-Sein gehen. Der Demiurd soll nach ihnen vor dem Kommen des Heilandes nichts davon gewußt haben" (op.cit. 7:1).

JN= Spanda-shāstra oder die kashmīrische Wiedererkennungsslehre/100

Als Begründer der shivaitischen Wiedererkennungsslehre (Pratyabhijñādarshana) gilt Vasugupta (9. Jahrh. n. Chr.?). Die eigentlich vollkommene Phase dieser Systembildung (9.-11. Jahrh.) nimmt bei Somānanda ihren Ausgang. Als Unterschied zur entsprechenden gnostischen Kategorie springt ins Auge, daß der gnostische Mythos zur Gestalt eines makrokosmischen Geschichtsprozesses neigt, während der Mythos des Erkenntnisweges ein mehr mikrokosmisch bestimmtes Sich-auseinander-falten bietet. In der folgenden Übersicht, die von den Darlegungen J.C. Chatterjis, K.C. Pandeys und H.v. Glasenapps ausgeht, soll der Ton besonders auf die mit dem gnostischen abgeleiteten Dualismus verwandten Züge gelegt werden (Glas//1/277ff).

a. Parama-shiva und seine Entfaltung.- Der höchste Shiva /101 (Parama-shiva) ist das ewige, unabgrenzbare Absolute, die Entsprechung zum gnostischen Urgrund. Es gibt also nur e i n e n, universellen Geist, mit dem jede Wesenheit des Universums dadurch verwandt ist, daß die vielen Erscheinungen letztlich Emanationen, nämlich Entfaltungen im Sinne von Gedanken dieses All-Geistes darstellen. Während aber für den Philosophen Shankara nur das ewige Absolute die eigentliche Realität besitzt und nach ihm die Welt nur in diesem Absoluten aufgebürdeter Schein ist (VI.42), bedeutet in diesem System, ähnlich wie in dem des Ptolemaeus, die Welt die reale Objektivation der aus dem göttlichen Urgrund kommenden Gedanken. Diese gliedern sich in sogenannte "Dasheiten" (tattva), 36 an der Zahl (im folgenden mit eingeklammerten Zahlen nummeriert), welche, aus dem Urgrund kommend, mit dem groben Element "Erde" ihr Ende erreichen. Alle Tattvas sind also Aspekte des Absoluten, in denen es sich selbst beschränkt und sich zur Vielheit differenziert.

Die Entfaltung des Karma beginnt damit, daß der Gott Parama-shiva, das Absolute, als Shiva-Tattva (1) und als Shakti-Tattva (2) polar auseinandertritt. (1) ist "reines Bewußtseinslicht" und (2) ist "reine Kraft". Aus dieser Polarität (der Gnostiker würde sagen: aus dieser Syzygie) erwächst das All. Des höchsten Gottes Shakti ist zwar mit ihm wesenseins, wird aber andererseits als von ihm gesonderte Realität gesehen. Sie hat wiederum mehrere Sonderaspekte, deren wichtigste die folgenden sind: Bewußtseinskraft (cit-shakti), Wonnekraft (ānanda-shakti), Willenskraft (icchā-shakti), Erkenntniskraft (jñāna-shakti), Tatkraft (kriya-shakti). Aus dem Spiel dieser Kräfte entfaltet sich das All. Es folgen nacheinander: Sadāshiva-Tattva (3), Aishvara-Tattva (4) und Sadavidyā-Tattva (5). Im Tattva (3) entsteht in Gott das Bewußtsein des "Ich bin", in (4) das Gefühl seiner majestätischen Hoheit, in (5) weiß Gott alles aus ihm Hervorgehende mit sich identisch.

b. Māyā.- Bis jetzt war alles heil. Das ändert sich mit /102 der Entfaltung des Kosmos. Der gesamte sich immer wieder und wieder erneuernde Weltprozeß ist der Bewußtseinsinhalt des All-Geistes, und wie beim Menschen, so findet auch bei ihm ein ständi-

ger Wechsel statt zwischen den Zuständen des Erwachens, Wachens, Einschlafens und Schlafens. Dieser Wechsel offenbart sich in der Entfaltung der Welt, in ihrem Bestehen, ihrem Vergehen und der Weltruhe. Die Schaffenskraft Shivas wird mit der eines Künstlers verglichen, der im Geist ein Gemälde hervorbringt, ohne sich dabei der Leinwand, des Pinsels und der Farbe zu bedienen. Doch inwiefern bedeutet dieses Unheil? So wie beim Menschen das Interesse an einem Gegenstand, dem vorher alle Aufmerksamkeit gewidmet war, allmählich nachlassen und schließlich ganz verschwinden kann, so verdunkelt sich auch in Gott das Bewußtsein, daß er selbst alles als Subjekt oder als Objekt in seiner Ganzheit in sich umfaßt. Mit dem nun entstehenden Māyā-Tattva (6) - Māyā bedeutet ja "Blendwerk", "Illusion"! - bildet sich im Geiste des höchsten Gottes die irri- gere Vorstellung, die von ihm hervorgebrachten Tattvas seien etwas Selbständiges, von ihm Gesondertes. Mit anderen Worten: es entsteht die Subjekt-Objekt-Spaltung. Dadurch vollzieht sich in Parama-shiva eine fortdauernde Beschränkung. Es legen sich gleichsam fünf Hüllen um ihn, die ihn behindern und zu einem Einzelgeist (puruṣa) werden lassen. Es sind die "Kancukas" (Panzer oder Zwangsjacken):

Kāla-Tattva (7) - aus dem ewigen Geist wird ein durch die Zeit (kāla) beschränktes Wesen.

Niyati-Tattva (8) - aus dem über Raum und Kausalität erhabenen Geist wird ein durch Notwendigkeit und Determination (niyati) begrenzter.

Rāga-Tattva (9) - aus dem auf alles mit gleicher Liebe (rāga) gerichteten Geist wird ein nur an gewissen Dingen interessierter und daher unbefriedigter.

Vidyā-Tattva (10) - aus dem Allwissenden, alles in sich selbst Wissenden wird ein mit begrenzter, eingeengter Erkenntnis (vidyā) Ausgestatteter.

Kālā-Tattva (11) - aus dem Allmächtigen, zu jeder Kunst (kalā) Befähigten wird ein in seiner Macht begrenzter Täter.

c. Puruṣa und Prakṛti. - Die nun folgenden Tattvas sind dem /103 Sāṅkhya-System entnommen, das an sich einen unabgeleiteten Dualismus repräsentiert. Durch ihre Verbindung mit dem Überbau der unter a. und b. erwähnten Tattvas (1)-(11) entsteht der abgeleitete Dualismus des Spanda-shāstra.

Der All-Geist ist nun durch die Māyā und die Kancukas zu einem Einzelgeist oder dem Puruṣa-Tattva (12) geworden. Er hat - wie das Subjekt - zunächst die Vorstellung von einem vagen Etwas, welches ihm - wie ein Objekt - gegenübersteht. Dieses Objekt ist das Prakṛti-Tattva (13), die Kraftsubstanz oder Urnatur, in der alles Ungeistige wurzelt, das der Puruṣa außer sich wahrnimmt. Doch die Zahl der Puruṣas, in die sich der All-Geist nach dem Schein seines eigenen Selbstverständnisses - zerlegt hat, ist unendlich, denn dieses Selbstverständnis wirkt ja wie ein Spaltpilz. So ist auch die Zahl der von den Puruṣas vorgestellten Prakṛtis unendlich, obgleich die Puruṣas wä- hnen, ihnen allen sei eine einzige Prakṛti gemeinsam. In der Prakṛti wiederum befinden sich die drei Guṇas ("Fäden", "Qualitäten") ursprünglich im Gleichgewicht: Sattva, Rajas und Tamas. Sie entsprechen den drei Urgefühlen: Lust, Leid und Apathie. Durch einen Anstoß (kṣobha), ausgehend von dem Regenten des Prakṛti-Tattva, dem Gott Ananta, einer Art Demiurg, wird dieses Gleichgewicht erschüttert, wodurch sich die Prakṛti zu den Tattvas (14)-(36) sukzessiv entwickelt.

- (14) Buddhi, die Vernunft, das Organ der Entscheidung
 (15) Ahankāra, der "Ichmacher", das Selbstgefühl, das zwischen Ich und Außenwelt unterscheidet

(16) das Manas, das sinnengebundene Denken

(Erkenntnis-Sinne=buddhindriya)

- (17) Hören
 (18) Fühlen
 (19) Sehen
 (20) Schmecken
 (21) Riechen

(Tat-Sinne=karmendriya)

- (22) Sprechen
 (23) Greifen
 (24) Gehen
 (25) Entleeren
 (26) Zeugen

(Feine Elemente=tanmātra)

- (27) Äther
 (28) Luft
 (29) Feuer
 (30) Wasser
 (31) Erde

(Grobe Elemente=sthūla bhūta)

- (32) Äther und je 1/8 der anderen
 (33) Luft " " " " /Elemente
 (34) Feuer " " " " "
 (35) Wasser " " " " "
 (36) Erde " " " " "

Entsprechend dem Umstand, daß diese Tattvas aus der Prakṛti, d.h. aus den unendlich vielen Objekten der unendlich vielen Puruṣas stammen, gibt es auch unendlich viele Exemplare dieser Tattvas. Es werden nun unterschieden: einerseits die Tattvas aus der Prakṛti in ihren 23 Kollektiv-Existenzen und andererseits die vielen Tattvas in ihrer Zuordnung zu den Einzelexistenzen der Puruṣas. Die Kollektiv-Existenzen werden von verschiedenen Gottheiten, d.h. Vorstehern (adhishthātri) oder Herren (tattvesha) regiert. Ananta, Herr der Prakṛti, regiert bei der Hervorbringung der Kollektivexistenzen, Brahmā bei der der Einzelexistenzen.

d. Unheil der Einzelwesen und ihre Erlösung. - Es ergeben sich/104 drei angeborene Grundübel (mala), die das Leiden des Einzelwesens bedingen:

- (1) das Anava-mala oder das Übel der Individuation,
 (2) das Karma-mala oder das Übel der durch gute oder böse Taten verursachten Bindung,
 (3) das Mayā-mala, das den Einzelgeist sich selbst als ein bekümmertes Wesen in einer von ihm durch die Vorstellung nach außen projizierten Welt erleben läßt.

Das in seiner Verblendung die eigene Identität mit Gott verkennende Einzelwesen irrt in kurzfristiger leiblicher Existenz im Geburtenkreislauf umher, begrenzt durch die Mayā und die Kancukas. Die Ursache dieser Irrwanderung ist das Nichtwissen des Einzelgeistes. Er hält sich für eine selbständige letzte Einheit (anu, Atom) und produziert deshalb Karma, das unter dem Wirken der Mayā immer wieder neue Existenzen in einer aus der Seele herausprojizierten Außenwelt verursacht. In Wahrheit ist aber jeder Einzelgeist nur der ewige, selbige, unveränderliche höchste Gott, und alles Beschränkte und Differenzierte ist von diesem nur ein "ābhāsa", ein täuschender Abglanz. Es läßt sich also sagen: das Karma wird hier als die Wirksamkeit einer in die Irre gehenden Selbstidentifikation verstanden.

Durch die drei Malas werden die Seelen zur Zeit des Weltlaufes gebunden. Ihr Name ist dann "sakala", d.h. mit kalā, mit beschränkenden Organen und Ähnlichem versehen. Wenn dann bei der Weltauflösung (pralaya) das Mayā-mala aufgehoben wird, dann sind die Seelen ohne Organe und Außenwelt und werden deshalb pralaya-kala (im pralaya ohne kalā = pralaya-a-kala) genannt, womit aber nur ein vorübergehender Zustand bezeichnet wird, der bis zur neuen Weltentstehung dauert.

Eine andere Art von Seelen sind die "durch Erkenntnis von den Organen freigewordenen" (vijñānakala). Sie unterliegen nur noch

dem Mala der Individuation. Sie sind auf den Heilsweg zur Überwindung der anderen beiden Malas gelangt und können daher in höheren übersinnlichen Welten nach der noch ausstehenden Aufhebung des Anava-mala streben. Durch die intuitive Erkenntnis der Gleichheit von All-Geist und individuellem Geist, von Subjekt und Objekt wird der Samāvesha, das "Hineintreten" oder "Aufgehen" in Gott erreicht.

Es gibt eine Initiative zur Erlösung von unten und eine solche von oben. Das Heil hat zur Voraussetzung: Empfang einer Weihe (dikshā), Belehrung durch einen Guru, Meditation, Förderung durch die Rezitation von heiligen Formeln (mantras). Letztere können bei gleichzeitiger richtiger Fixierung des Denkens göttliche Kräfte entfalten. Andererseits wird das Heil aber nur möglich durch das Hinzukommen der Shakti Gottes von oben, die sich in den Gläubigen herabsenkt, der Shaktinipāta. Dies ist die Fuserung der göttlichen Gnade (anugraha), ein besonderes Wirken des All-Geistes, das als fünftes Tun Gottes bezeichnet wird, denn es kommt als solches zu den vier Arten göttlichen Wirkens (kritya), zur All-Erschaffung, -Erhaltung, -Zurücknahme, -Verdunklung noch hinzu. In der W i e d e r e r k e n n u n g der Wesenseinheit mit Gott sind alle entstandenen Beschränkungen aufgehoben. Der Erkennende wird mit Staunen (camatkāra) in der Versenkung der Erleuchtung teilhaftig. Begierde, Lust und Leid sind zum wesenlosen Schein geworden. Der Erlöste ist "shiva-gleich" (shivatulya) und streift dann im Ableben von der Welt für immer den Rest seiner Individualität ab.

Von Kälte übermannt wird Wasser, Eis und Schnee.

Wir wissen, Wasser, Schnee und Eis sind eins von je,

Sie werden gleich im hellen Strahl des Sonnenscheins,

So sind auch Gott und Welt im Licht des Wissens eins (LV 9,16 in IG 81f).

3. Das Heilsgeschehen in einem unabgeleiteten Dualismus /105

Auf der Grundlage dessen, was in IV.41-45 über den unabgeleiteten Dualismus ausgeführt wurde, stellt sich die Gewinnung des Heiles innerhalb dieses Denkens dar als der Sieg der Nichtwelt über die Welt durch die Erkenntnis in einem v o n j e h e r wählenden Kampf zwischen beiden. Dies geschieht entweder (a) durch die Herauslösung des guten, d.h. innerweltlichen Prinzips aus der Welt der Materie und der Finsternis oder (b) durch den Eintritt in einen nichtweltlichen Bereich, der nur das Wohin und nicht das Woher des zu Erlösenden ist.

a. Nach der Kollision der zwei Urprinzipien innerhalb der Welt. - Als Beispiele für diese Art des Dualismus sollen zwei Systeme dienen, die in vieler Hinsicht (u.a. auch im Ethos) Gemeinsamkeiten aufweisen: Manichäismus und Jainismus. /106

GN= Das manichäische System

/107

Das Anliegen der Manichäer klingt deutlich durch Kapitel I des Chvastuvānēst, des "Beichtspiegels für Auditoren": Als "gewaltig gotteslästerliche Dinge" werden vor allem die Glaubensbekenntnisse verurteilt, nach denen das gute und das böse Prinzip - in dem von Mani bekämpften Zervanismus: Ohrmazd und Ahriman genannt - als Brüder gelten oder Gott sowohl alles Gute als auch alles Böse geschaffen haben soll bzw. er allein sowohl Leben als auch Tod verleiht (Chv I.C.4). - Auch das manichäische System muß aus den verschiedenen Quellen rekonstruiert werden. Es fehlt nicht an einer Vielzahl von Variationen und an nach Sprache und Kultur=

raum wechselnden Ausdrücken. Im folgenden wird im Blick auf die Sichtung des Materials besonders von den Arbeiten Cumont-Kugener's, Polotsky's, Puech's, Widengren's/1/ und vom kritischen Apparat bei Ad ausgegangen. Doch stehen auch wieder phänomenologische Grundstruktur und Interpretation im Vordergrund.

1. Die beiden Urprinzipien. - Das nach außen projizierte/108 Innere stellt sich hier nicht so sehr wie bei den Ptolemaeern als eine sich mehr und mehr erweiternde Landschaft dar, sondern vielmehr als ein Schlachtfeld. Nach Manis eigener Schilderung, die uns TbK auf Syriac auszugsweise überliefert hat und der wir hier in der Hauptsache folgen, ist dieses Schlachtfeld das Land der "Finsternis", das an den "Ort des Lichtes" grenzt. Ersteres steht unter einem "König", der anderenorts auch Ahriman oder Iblis (von διαβολος) oder Hyle genannt werden kann. Am "Ort des Lichtes" befindet sich "der Vater der Größe". Diesen umgeben fünf "Wohnungen" (shkintā), die wohl als seine Emanation bzw. als Hypostasen seines Wesens gedacht sind: "Vernunft" (haunā = νοῦς), "Erkenntnis" (maddā = ἐννοια), "Denken", "Erwägung", "Entschluß" (tar'itā = λογισμος). Diesen Wohnungen des Lichtortes stehen die fünf "Welten" ('ālmā = αἰών) des Finsternisreiches gegenüber. Bei der folgenden Aufzählung stehen die Varianten des Fih in (): "Rauch", "Feuer" (Brand), "Wind" (Glutwind), "Gewässer" (Gift, Nebel), "Dunkelheit". Andere Quellen sprechen auch von dem "Baum des Lebens" und dem "des Todes" und vor allem davon, daß im Bereich von Finsternis und Tod der Unfriede, die Un- einigkeit und die Unruhe herrschen (Sev 96ff).

Was die Namen der fünf Wohnungen und der fünf Welten angeht, so ist zu sagen, daß Bilder wie die vom Wasser im Dunklen (vgl. IV.14), vom Feuerbrand (vgl. IV.16) und Ähnliches der modernen Psychologie als Ursymbole der Menschheit bekannt sind (C.G. Jung) für das aus dem Dunkel des Unterbewußtseins plötzlich Hervorbrechende, Chaotische, Unberechenbare, für das Unkontrollierbare der Leidenschaften, dem die Namen aus der Lichtwelt als Symbole einer angestrebten geistigen Klarheit und ruhigen Entschlossenheit des Bewußtseins gegenüber treten. Die zehn Namen sprechen in dieser Hinsicht eine deutliche Sprache.

11. Hervorrufung des Urmenschen. - Über die Finsterniswelt/109 heißt es weiterhin: "Also wurden sie erregt und gegenseitig angestachelt, ... Und als sie dann den wunderbaren und schönheit = strahlenden Anblick (der Lichtwelt) sahen, der so viel besser war als ihr eigener, da versammelten sie sich - die Materie der Finsternis nämlich - und ratschlagten gegen das Licht, wie sie sich mit ihm vermischen könnten" (Sev 123). Alles folgende, bei TbK 313f Berichtete ist letztlich durch die Initiative der Finsternis ausgelöst. Die Tagwelt reagiert auf die Kunde über die Absichten der Nachtwelt mit Angst: "... da erzitterten die fünf Wohnungen", aber der Vater versichert, sie nicht in den Kampf zu senden, denn sie sind "zu (sanfter) Stille und als Heilszustand geschaffen, .. ich selbst will hingehen und diesen Krieg führen". Er sagt: "Ich werde selbst (wörtlich: 'mit meiner Seele') kämpfen" (Puech 526). Dazu bedarf es weiterer Emanationen: "Es rief der Vater der Größe die Mutter des Lebens hervor, und die Mutter des Lebens rief den Urmenschen hervor (nāshā qadmāyā = πρῶτος ἀνθρωπος, den einige griechische Quellen nicht kennen; Al 5:22 hat einfach ψυχή), und der Urmensch rief seine fünf Söhne hervor, wie ein Mensch, der die Rüstung anzieht zur Kampfbegegnung." Nach dem Fih (329:21ff) heißen sie: "Lufthauch", "Feuer", "Wind", "Wasser", "Licht" und stellen so das segensreiche Gegenstück zu den Finsterniswelten dar.

Was nun folgt ist eine Kriegslist: "Also gab der Urmensch sich selbst mitsamt seinen fünf Söhnen (im Syrischen auch: "Gliedern", "Teilen", usw.) zur Speise den fünf Söhnen der Finsternis (d.h. den "Welten", s. § 108) wie ein Mensch, der einen Widersacher hat und ihm in einen Kuchen gemischt ein tödliches Gift gibt" (TbK 314).

111. Berufung des lebendigen Geistes. - Das Schicksal des Urmenschen ist das Schicksal eines jeden Pneumatikers in dieser Welt, aus dem Leben des Einzelnen hinausprojiziert in die Schau des großen, weltweiten Heilsgeschehens. Diesem existentialen Sinn entspricht es auch, daß nun die Anrufung der Lichtwelt erfolgt mit der Bitte um einen wachen, lebendigen Geist, der inmitten der Dunkelheit und Hoffnungslosigkeit der Welt die Kräfte der Gnosis mobilisieren hilft. "Der Urmensch kam wieder zur Vernunft (zu Bewußtsein) und bat den Vater der Größe siebenmal im Gebet. Und der rief die zweite Berufung hervor, (nämlich) den Freund der Lichter, und der Freund der Lichter rief den großen Baumeister hervor, und der große Baumeister rief den lebendigen Geist hervor, und der lebendige Geist rief seine fünf Söhne hervor:

die (unruhige) Sorge der Strahlung (=wahrscheinlich das unruhige Leuchten der Fixsterne in Horizontnähe) aus seiner Vernunft, den großen König der Ehren aus seiner Erkenntnis, den Adamas des Lichtes aus seinem Denken, den Ruhmeskönig aus seiner Erwägung, den Träger (sabbālā = ὤμωφφρος, Atlas) aus seinem Entschluß"

(op.cit. 314:14ff)

Diese "Söhne" des "Lebendigen Geistes" werden also aus den Hypostasen des Vaters der Größe hervorgerufen (vgl. § 108). Ihre Namen werden in Verbindung mit der folgenden Wertschöpfung verständlich werden. Im folgenden (op.cit. v. 21ff) geht es erst um den von der Finsternis verschlungenen Urmenschen. An diesen ergeht der als eine Hypostase bzw. Emanation verstandene Weckruf des lebendigen Geistes. Das Erteilen der Antwort von unten her:

Komm zum Heile des Toten,

komm, o Schatz von Stille und Heil,

ist das für alles in der Welt gefangene Licht urbildhafte Heilsgeschehen, mit dem die spätere endgültige Trennung von Licht und Finsternis wesensmäßig eingeleitet ist. Wie kann aber diese Antwort schon ein Heilsgeschehen sein? Obwohl die Lichtseele bzw. der Urmensch zu diesem Zeitpunkt noch mit der Finsternis vermischt ist, steigt sie bzw. er mit der gleichfalls als Hypostase verstandenen Antwort schon jetzt dem Wesen nach selbst empor. Das wird dadurch betont, daß nun nicht nur der Lebendige Geist sich mit seinem Ruf, sondern auch "die Mutter des Lebens sich mit der Antwort, ihrem geliebten Sohn, umkleidete".

TbK 315:6ff berichtet dann die Erschaffung des Makrokosmos im Lande der Finsternis durch den herabgestiegenen Lebendigen Geist, unterstützt von der Mutter des Lebens und seinen fünf Söhnen. Der Makrokosmos ist nichts anderes als eine riesige Maschinerie zur Ausläuterung des vermischten Lichtes mit dem Ziel seiner Überleitung in die Lichtwelt. Die "Söhne der Finsternis", hier Archonten genannt, die besonders viel Licht in sich gefangen halten, werden heraufgeholt, nach Art einer Exekution am Firmament befestigt und nach dem Maße des in ihnen gefangenen Lichtes zu Sonne, Mond, Gestirnen und Erden angeordnet. Die "(unruhige) Sorge der Strahlung" sorgt dafür, daß die Himmel hoch und gespannt bleiben und hält das Weltall von oben. Der "Träger" hält das Weltall von unten. Seine Bewegungen sind es auch, die Erdbeben verursachen. Der "große König der Ehren" bewacht und regiert die Firmamente. Der

"Adamas des Lichtes" bewacht den zwischen ihnen und der Erde liegenden Raum. Der "Ruhmeskönig" überwacht die drei "Räder": Wind, Wasser und Feuer, die aber - wie überhaupt das gesamte Weltall - noch nicht gleich in Gang gesetzt werden. Der Makrokosmos ist nämlich nur aus jener Art Finsternissubstanz gemacht, die einen verhältnismäßig hohen Anteil von Lichtseele umschließt. Die Herauslösung weiteren Lichtes, das sich in festerer Verbindung mit der Finsternissubstanz befindet, erfordert weitere, noch diffizilere Maßnahmen.

iv. Der 'dritte Ruf' oder 'der Gesandte'. - Auch dieser /111 Abschnitt des Heilsgeschehens beginnt mit einem Bittgebet, diesmal nicht nur des Urmenschen, sondern auch der Mutter des Lebens und des Lebendigen Geistes. Nach einem mitteliranischen Fragment ist es "ein neuer Gott", der erbeten wird (Mir I 179). Nach TbK 316 wird er als "der dritte Ruf" bzw. als "der Gesandte" bezeichnet, ruft zwölf Jungfrauen hervor, Symbolgestalten gnostischer Tugenden, und läßt das All in Bewegung setzen, das nun in der Drehung jener Räder (s. § 110) die Lichtsubstanz nach oben und - durch die Bewegung der Gestirne oder durch Veränderungen an ihnen - aus dem All hinaus und in den Neuen Äon hinein schafft. Dieser wird vom "großen Baumeister", dem Vater des Lebendigen Geistes, im Auftrage des Gesandten gebaut. Der sich über die gesamte Dauer des Universums erstreckende Vorgang der Lichtausscheidung wird in den einzelnen Quellen bald weniger und bald mehr mit dem reichen Material aus dem Reservoir der zeitgenössischen Mythologie ausgestattet. Eine Rolle spielen kann dabei z.B. das monatliche Zunehmen und Abnehmen des Mondlichts, Sonnenaufgang und -untergang und auch "die Säule des Lobpreises" (=Milchstraße?) oder "die Säule der Morgenröte", und anderes mehr.

Bei TbK (316:11-317:6) folgt nun der Mythos von der Verführung der Weltherrscher, der ergänzt durch Augustins Bericht (AucF 24: und Aunb 44), die Entstehung der Flora und Fauna beschreibt. Der Gesandte zeigt sich den noch in Freiheit befindlichen Weltherrschern unverhüllt, und zwar den weiblichen unter ihnen in seiner männlichen Gestalt und den männlichen Weltherrschern in seiner weiblichen Gestalt mit dem Erfolg, daß in ihrer Begierde die männlichen Weltherrscher ihren Samen und die weiblichen ihre Leibesfrüchte und damit in beiden Fällen stark lichterhaltige Substanz frei geben. Aber dieser Versuch zur Wiedergewinnung des Lichtes mißlingt, denn die frei gewordene Substanz steigt nicht nach oben, sondern fällt. Der auf die Landgebiete der Erde fallende Same bringt die Vegetation hervor. Die auf die Erde gefallenen Leibesfrüchte gewinnen durch das Fressen der Baumknospen noch mehr Lichtsubstanz und bringen so das Tierreich hervor. Der in die Gewässer der Erde gefallene Same wird zu einem abscheulichen, dem König der Finsternis gleichenden Tier, das vom "Adamas des Lichtes", einem der Söhne des Lebendigen Geistes, besiegt wird.

Doch nun ergreift die Finsternis eine verzweifelte Gegenmaßnahme (TbK 317:7-15). Ein von ihr hervorzubringendes, irdisches Abbild des Gesandten, der durch seine Enthüllung eine so starke Anziehungskraft ausgeübt hatte, muß als eine Art Gegenschöpfung die ganze, in der Finsternis verbliebene Lichtsubstanz in sich aufnehmen, um sie fest an die Erde zu binden. Ashaklūn, Sohn des Finsterniskönigs, frißt die weiteren männlichen und Nebrōēl, seine Paargesossin, frißt die weiteren weiblichen "Fehlwürfe" auf. Dann paaren sie sich, und Nebrōēl gebiert entsprechend dem männlichen und weiblichen Abbild des Gesandten, das sich in den Fehlwürfen eingepreßt hat, Ādām und Hawwā, die ersten Menschen. Nun konzentriert sich der weitere Kampf zwischen Licht und Finsternis auf die Menschheit. Damit Ādām sich selbst, d.h. nicht nur seine Herkunft, sondern vor allem das Ziel des in ihm enthaltenen Lichtes erkennt, sendet der Gesandte ihm den "(Licht)strahlenden Jesus" (op.cit.v.16ff),

den K 7 auch mit dem Νοῦς gleichsetzt. Dieser vertritt den "dritten Ruf" oder "den Gesandten" in der gesamten, nun beginnenden Menschheitsgeschichte, denn vom "(licht)strahlenden Jesus" als dem Urbild aller in der Geschichte auftretenden Gesandten werden als seine Emanationen bzw. Inkarnationen die anderen Lichtboten, Propheten, Apostel usw. in die weitere Menschheit nach Adām entsandt. Der letzte, all diese bisher berichteten Zusammenhänge aufdeckende und damit die eschatologische Gemeinde begründende Gesandte ist Mani (s. § 84 Ende).

Wenn durch die genannten Bewegungen der Gestirne oder durch die Veränderungen an ihnen, insbesondere an Sonne und Mond, und durch das Wirken der Gesandten bzw. des Νοῦς die Rückgewinnung der Lichtsubstanz ein gewisses Ausmaß erreicht hat, kommt es zum Ende der Welt (s. Polotsky 261:26ff). Gewisse Zahlenspekulationen über den Zeitpunkt gehören nicht dem ursprünglichen, sondern dem späteren Manichäismus an. Die Schilderung der Vorgänge zur Zeit des Endes wird zum Teil der "synoptischen Apokalypse" (Matth 24, Mark 13, Luk 21) und dem Bild vom "Jüngsten Gericht" (Matth 25:31-46) entnommen. Jesus erscheint als Weltrichter zur Aussonderung der Manichäer und verläßt dann ebenso wie die Götter, die den Bau der Welt zusammenhalten, und wie die anderen Lichtmächte die Welt. Der Kosmos bricht zusammen und geht in dem frei gewordenen Feuer der Finsternis in Flammen auf. "Mani sagt: 'Dieser Brand dauert 1468 Jahre'" (Fih 330:30). Das zu Beginn dieser Vorgänge noch in der Welt vorhandene Licht formiert sich zur "letzten Statue" und steigt zur Lichtwelt empor (Schmidt-Polotsky 79). Es tritt eine völlige Scheidung ein. Nach einigen Quellen bleibt etwas Licht in der Finsternis zurück, nach anderen nicht. Auf jeden Fall kehrt diese nun nach unten zurück wie zu einem "Grabe" (Fih 330:30ff).

JN= Der Jainismus

/112

Als Begründer dieser Lehre gilt der Tīrthaṅkara Mahāvīra (§ 64 und 68). Der "Leitfaden zur Erfassung des wahren Sachverhalts" (Tattvarthādhigama-Sūtra) des Umāsvāti (wahrscheinlich 4.-5. Jahrh. n. Chr.) wird von beiden Hauptrichtungen des Jainismus, den Shvetāmbaras und den Digambaras, benutzt. Während die anderen bis ins 1. Jahrtausend v. Chr. zurückreichenden Systeme sich im Laufe der Zeit erneuert haben, ist der Jainismus seit anderthalb Jahrtausenden, wenn nicht noch länger, den einmal geprägten Grundzügen treu geblieben. Im Vergleich mit dem parallelen Typus innerhalb des GN hebt sich auch wieder bei letzterem dessen Charakter eines makrokosmischen Geschichtsberichts mit Anfang und Ende von dem mit mehr mikrokosmischen Farben gemalten Bild eines Weltenkreislaufes im JN ab. Doch ist die Verwandtschaft beider Typen in ihren innerhalb der Welt objektivierbaren, miteinander kollidierenden Grundmächten eines unangeleiteten Dualismus unverkennbar. In der folgenden Übersicht halten wir uns an Glasesnapps großes Werk über den Jainismus (/3/).

1. Die beiden Ursubstanzen. - Das Weltgeschehen kommt zustande durch das Zusammenwirken der ewigen Substanzen, welche in ihrer Gesamtheit diese unsere Welt bilden. Diese ewigen Substanzen zerfallen in zwei Gruppen, in geistige und ungeistige, genauer: in "Lebendes" (jīva) und "Lebloses" (ajīva).

Die Jīvas sind die unendlich vielen individuellen Seelen, die jede für sich eine ungeschaffene und unzerstörbare Einheit darstellen. Sie sind erkennend, tätig, im Range gleichstehend, allwissend, selig, moralisch vollkommen und von unbegrenzter Kraft. Freilich sind dies Eigenschaften, die sich nur dann entfalten,

wenn die Jīvas ganz für sich bestehen könnten. Sie werden als immaterielle Geistmonaden beschrieben, aber doch eher als feine Substanzen vorgestellt, da sie sich ausdehnen und kontrahieren können.

Die Ajīvas sind Substanzen von fünferlei Art:

- Äther { (1) der Raum (ākāśha)
(2) das Medium der Bewegung (dharma)
(3) das Medium der Ruhe (adharma)
(4) die Zeit (kāla)
(5) der Stoff (pudgala)

(1) ist das Rezeptakulum für alles, für Welt und Nichtwelt (aloka), bestehend aus einer unendlichen Menge von Raumpunkten (pradesha).

(2) und (3) sind spezifische Wortschöpfungen des Jainismus. Diese Medien sind die Vorbedingung für die Regungen und Hemmungen im Weltgeschehen.

(4) bedingt die in anderen Substanzen vor sich gehenden Veränderungen. Die Auffassung der Zeit als Substanz ist unter den Dogmatikern kontrovers.

(5) besteht aus einer unendlichen Zahl von sinnlich nicht wahrnehmbaren, unzerlegbaren Atomen (paramānu), die sich ausdehnen und kontrahieren können, Fühlbarkeit, Geruch, Geschmack, Farbe besitzen und sich nach bestimmten Gesetzen mit einem oder mehreren ihresgleichen zu einem Aggregat verbinden können. Sie verursachen die verschiedenen Phänomene dieser unserer Welt.

11. Einströmen des Karma und Bindung der Seelen. - Zu der /114 das Weltleiden bedingenden Spannung zwischen diesen beiden Prinzipien oder Arten von Substanzen kommt es dadurch, daß der Stoff, die fünfte Art der Ajīvas, die tückische Fähigkeit hat, in die Jīvas eindringen zu können, sobald die Jīvas tätig werden, obwohl sich deren Tätigkeit ihrer eigentlichen Natur nach ursprünglich nicht auf die Aufnahme von Stoff richtet. Das geschieht etwa so wie bei einem mit Öl beschmierten Körper, an dem die Staubkörner haften bleiben, wenn er in ihrem Raume sich zu bewegen genötigt ist. Wie eine Arznei im Innern des Menschen große Wirkungen verursachen kann, so beeinflusst auch der Stoff, der die Seelen sozusagen infiziert, diese auf mancherlei Weise: Verlust der Allwissenheit, Energie- und Erkenntnisbeschränkung, Unterwerfung unter Leiden, Leidenschaften, Triebe, Dasein als Tier oder Mensch, als Himmels- oder Höllenwesen. Die Texte sprechen vom "Einströmen" (āsrava) des Karma. Die Verwandtschaft zum gnostischen Gedanken der verhängnisvollen Mischung (IV.28), der ja besonders häufig in den Systemen des unabgeleiteten Dualismus begegnet, bei denen die zwei Urprinzipien innerhalb der Welt kollidieren (IV.42f) ist hier sehr deutlich.

Die Stoffe werden in den Seelen zu bestimmten Arten des Karma, wie ja auch die genossenen Speisen sich in Blut, Chylus, Samen und andere Grundbestandteile des Körpers umwandeln. Hier ist von "Bindung" (bandha) die Rede. Der in keinem System des JN fehlende Karma-Gedanke wird hier also sehr materiell gefaßt. Im ganzen werden 148 Arten des Karma unterschieden: solche, die die verschiedenen angeborenen Fähigkeiten der Seele beschränken, solche, die Begierden wecken, solche die Daseinsform, Lebensdauer, Aussehen, Geburtsrang, solche, die Glauben und Wandel bestimmen, usw. Auch die moralische Qualität der Tat, welche das Eindringen des Stoffes in die Seele hervorrief, bestimmt die Art des Karma, seine Dauer und Intensität. Solange eine Seele handelt, solange erzeugt sie auch etwas, was in ihr die Voraussetzung einer künftigen neuen Existenz entstehen läßt. Die Vermischung von Seele und Karma-Stoff ist von Ewigkeit her und findet auch im natürlichen Ablauf der Welt kein

Ende. Freilich verzehrt sich das Karma, das seine Wirkung ausgeübt hat. Doch in jedem Moment tritt neues Karma an die Stelle des alten.

iii. Welthistorischer Aspekt dieses Dualismus. - Der Kosmos, in dem sich das Drama abspielt, ist von sehr großer, wiewohl begrenzter Ausdehnung. Er gleicht einem mit gespreizten Beinen aufrecht stehenden Manne, in dessen unteren Extremitäten sich die Höllen befinden, dessen Leib die von Menschen und Tieren bewohnte Erde, die Mittelwelt, bildet und dessen Brust, Nacken und Kopf die Götterwelten enthält. Das All ist von drei Schichten umgeben, die als "zähes Wasser", "zäher Wind" und "dünner Wind" bezeichnet werden. Jenseits davon ist die Nichtwelt, der leere Raum. Höllen und Götterwelten haben wiederum ihre Teilregionen, bzw. Stockwerke, die den einzelnen Wesen, von den Dämonen bis hin zu den Göttern, die sich wiederum klassifizieren, je nach der Art ihres Karma zugewiesen sind. Die Mitte des Universums, die kreisende Erdoberfläche, dient Tieren und Menschen als Wohnsitz. In ihrer Mitte liegt der Weltberg Meru und um diesen herum der Kontinent Jambūdvīpa, die Rosenapfelbaum-Insel, auf der wir leben, umgeben von dem Salzozean. Um diesen schließt sich wiederum ringförmig der Kontinent Dhātākhandā, den ebenfalls ein Ringmeer umspült, usw.. Das Svayambhūramana-Meer bildet schließlich die Grenze der Mittelwelt. Jambūdvīpa wird dann sehr ins Einzelne gehend beschrieben. Indien oder - nach dem Glauben der modernen Jainas - die gesamte Erde liegt in der Zone Bhārata-varṣa. In dieser Zone vollzieht sich unaufhörlich der gesetzmäßige Wechsel von auf- und absteigenden Weltperioden (utsarpinī und avasarpinī). In diesen unterliegen Klima und Vegetation des Landes, Körpergröße, Lebensdauer und Tugend der Bewohner einer Veränderung zum relativ Besseren oder relativ Schlechteren.

Absteigende Periode

- | | |
|-----------------------|----------------------------|
| (1) Sushama-sushamā | "bestes" Zeitalter |
| (2) Sushama | "gutes" Zeitalter |
| (3) Sushama-duhshamā | "gut-schlechtes" Zeitalter |
| (4) Duhshama-sushamā | "schlecht-gutes" Zeitalter |
| (5) Duhshamā | "schlechtes" Zeitalter |
| (6) Duhshama-duhshamā | "schlechtstes" Zeitalter |

Die aufsteigende Periode geht von (6) bis (1).

Die sich stets wiederholende, typische Geschichte der Zeitalter wird ins Einzelne gehend beschrieben. In jeder Periode treten 63 "Stat-Menschen" auf, darunter besonders die 24 Tīrthankaras, die die "Purt" zur Erkenntnis bereiten, aber auch Kaiser sowie gute und böse Helden, die miteinander kämpfen. Am ausführlichsten haben sich die Dogmatiker mit der Geschichte der "absteigenden Weltperiode" befaßt, denn in ihr leben wir jetzt, d.h. genauer in der Duhshamā-Zeit (5), die eine Dauer von 21000 Jahren hat, und gehen der Duhshama-duhshamā-Zeit (6) entgegen. 3 Jahre und 8 1/2 Monate nach Mahāvīras Nirvāṇa fand das Zeitalter (4) ein Ende. Die Gegenwart charakterisiert sich wie folgt: Lebensalter höchstens 100 Jahre, Tugend und Sittlichkeit im Abnehmen, die wahre Erkenntnis im Schwinden, Fehlen "großer Männer", keine Erlösungschance ohne Studium der heiligen Überlieferung der Jainas. Schließlich wird das Wissen der Jainas überhaupt verschwinden. Das folgende Zeitalter (6), ebenfalls mit einer Dauer von 21000 Jahren, bringt dann einen Tiefstand hinsichtlich der äußeren Lebensbedingungen (Lebensalter 20, Überhandnehmen des Ungeziefers, usw.) und restloser Verfall aller menschlichen Gesittung. Erst danach kommt es allmählich wieder zum Anstieg in einer Periode mit

"Furtbereitern" und ähnlichen Gestalten, deren Namen und Schicksale die Jainas schon heute wissen.

iv. Abwehr, Tilgung und Befreiung. - Befreiung (moksha) /116
ist den Seelen, wenn sie nicht abhavya, d.h. von Natur aus unlösbar sind, möglich, wenn zuvor die Abwehr (samvara) neuen Karman und die Tilgung (nirjarā) des alten erreicht werden kann.

Der Abwehr dient die Führung eines Lebens mit Beobachtung mönchischer Lebensregeln, welche auch die Vermeidung von Behinderung oder fahrlässiger Tötung eines jeglichen lebenden Wesens einschließen.

Der Tilgung dienen die Kasteiungen des Leibes und die innere Askese, deren wesentlichste die Meditation ist. (Einzelheiten hierüber s. in VI. 16-23, 26, 34). Die Jainas unterscheiden 14 Tugendstufen (gūṣṭhāna) oder Stadien der Entwicklung der Seele von der Fesselung an Materie und Karma bis zur völligen Loslösung.

Wenn die Seele im Verlauf vieler Wiedergeburten die drei Hauptursachen der Bindung an die Welt, nämlich Irrglaube, Zuchtlosigkeit und Leidenschaft, überwunden hat, so ist sie in der Lage, schon in diesem Leben den Zustand zu erreichen, in welchem das Karma praktisch erloschen ist. Als ein verkörpert Wesen bleibt sie dann freilich als ein "noch mit irdischer Aktivität versehener Allwissender" (sayogi-kevalin) unter den Menschen, bis sie dann vor dem Ableben von dieser Welt in einem letzten inneren Prozeß (samudghāta) alles, wenn auch inaktive, aber noch vorhandene Karma ausstößt. So von allem Stoff und auch von der vierten Ursache der Bindung, nämlich von der weltlichen Aktivität (yoga) frei geworden, steigt sie ohne Erdschwere zum Gipfel der Welt empor. Denn über allen Götterwelten, an der Grenze des leeren Raumes, liegt der Ort, an dem die Vollendeten als körperlose Geister die Seligkeit in der ewigen Ruhe der Erlösung genießen, so ihre wahre Natur verwirklichend.

b. Erlangung der Nicht-Welt bzw. Aufgehen in ihr trotz totaler Separation der eigenen Natur von ihr. - Was der Marcionismus für die Repräsentation dieses Phänomens im GN bedeutet, das bedeutet der Buddhismus für die Repräsentation desselben im Bereich des JN. /117

GN= Der Marcionismus

/118

Begründer dieser Lehre ist der kleinasiatische Christ Marcion (geboren in Sinope ca. 85 n. Chr., exkommuniziert aus der Kirche in 144), der unter Ausschluß des Alten und eklektischer Verwendung des Neuen Testaments das Wesen der Welt und die Erlösung durch den "Fremden Gott" beschreibt. Marcion gründete seine Lehre auf eine von ihm eigens für die Zwecke einer negativen Theologie redigierte Sammlung der Paulusbriefe und auf ein von ihm redigiertes Lukas-Evangelium. Die folgende Darstellung beruht auf den von Adam neu ins Licht gerückten Referaten der Syrer Ephraem und Bābai (Adam, p. 146-149), aber auch auf den sehr eingehenden Quellenstudien v. Harnacks.

1. Die Welt und ihr Gott. - Von der Welt und den Menschen /119
in ihr zu reden heißt für Marcion zugleich: auch von dem ihr zugrunde liegenden Gesetz wie auch von dem Gott dieser Welt zu reden, auf den dieses Gesetz zurückgeht. Man kann von der Beschaffenheit von Welt und Mensch die Eigenart des Welterschöpfers ablesen (Harnack 105). Alle sind wesenseins. Nach dem auch von Michael bestätigten Zeugnis der Syrer (Chabot 180, 5) kennt Marcion, abgesehen von der höheren Welt des Heils, auf der Weltseite den Demiurgen als den sogenannten "Bildner" - in den tertullia =

nischen Quellen mit gewissem Zynismus "der Gerechte" genannt - und die Hyle als das böse Prinzip. Der Demiurg ist hier nach der Art der Systeme des unabgeleiteten Dualismus nicht eine gefallene Lichtmacht. Er stammt aber bei Marcion auch nicht aus der Hyle, sondern erscheint neben ihr, aber mit ihr beschäftigt. Nach Michael ist bei Marcion der Anlaß für die Schöpfung die fehlschlagende Absicht des Demiurgen, das Böse zu besiegen. Daher baute er aus der Hyle den geordneten Kosmos, aus der reinen Materie des (weltimmanenten) Lichtes die Sonne, die weiteren Lichtelemente und das Paradies. "Aus dem Paradiese nahm er den Lehm und bildete den Menschen; und aus seiner eigenen Natur warf er die Seele in ihn hinein. Und aus der Finsternis machte er die Scheol, den Tartarus und die übrigen bösen Dinge" (ibid.; Adam 148).

Marcion hat für die Charakterisierung des Welterschöpfers das Wort Gottes von 5. Mose 32:39 verwendet: "Ich kann töten und lebendig machen,..." Mit diesem Wort - so meint er - stellt sich der große, innere Widerspruch dar, der auch alle weiteren Widersprüche bestimmt. Dies Leben kann kein wirkliches, echtes sein, da es mit dem Tode einhergeht. "So werden beim Welterschöpfer auch Liebe, Gnade, Leben, usw. wertlos, da sie den Zorn und den Tod nicht ausschließen" (Harnack 102 Anm 1). Als Beispiel nennt er besonders den Sündenfall Adams und Evas: "Si deus bonus et praescius futuri et avertendi mali potens, cur hominem, et quidem imaginem et similitudinem suam, immo et substantiam suam, per animae scilicet censum, passus est labi de obsequio legis in mortem, circumventum a diabolo?" (TeMarc II, 5) Erwähnt werden unter anderem aber auch die Sintflut, die Einbeziehung der Sünde in die Weltplanung, die Vernichtung Sodoms, die ägyptischen Plagen, die Verhärtung und Bestrafung Pharaos, die Bestrafung der Väter an den Kindern, usw. (s. Harnack, Beilage V, besonders (12), p. 271*ff.). Der Gott dieser Welt ist daher im Unterschied zum wahren Gott einer, der sich und anderen "Mühsal bereitet" (TeMarc I 25) und wird daher - wiewohl er nach seinem eigenen Gesetz gerecht (δικαιός) ist - von Marcion Not machend (πονηρός) genannt. Von der Auffassung der Marcioniten über das Ende dieser Welt und ihres Herrschers berichtet der Armenier Eznik von Kolb. Sie sagen, "daß der Herr der Welt sich selbst zerstört und seine Welt in Ewigkeit" (190).

Es ist ein schroffer, ja der schroffste Dualismus des GN, der hier zugrunde liegt. Sogar das sich nach Erlösung sehnde Ich ist nicht mehr zu einem höheren Ich innerhalb der Welt objektiviert worden (IV.30). Auf der Welt- und Menschenseite ist nur die gänzlich verfehlte Schöpfung eines widerwärtigen "Gottes" mit seiner elenden, bis in die Wurzel korrupten Menschheit zu erkennen (IV.36.44).

11. Das Evangelium vom 'Fremden Gott'. - Daß es innerhalb/120 der Welt noch etwas Anderes, Höheres geben kann, weiß der Erkennende allein durch das Kommen des Gottes, der mit dieser Welt im Grunde überhaupt nichts zu tun hat und der dem Menschen völlig "fremd" ist (§ 35). "Der 'Fremde', gleich einem Kriegermann, war fähig zu kommen; die schwachen Seelen aus dem ganzen Gebiet ihres Gottes, des Bildners und Schöpfers, brachte er von hier hin = auf... Die Seele, nämlich die gesamte Schöpfung des Schöpfers, war stark mit Hilfe der Stärke des 'Fremden', so daß sie hindurchzudringen und hinzugelangen vermochte... Aber wenn er (sc. 'der Fremde') wegging aus seinem Raum, so war sein Raum keineswegs seiner beraubt, denn er ist eine Fülle, die keinen Mangel hat, und eine Größe, die nicht vermindert wird... In der Mitte des Raumes, der

sein Eigentum ist, sind diejenigen Seelen gesammelt, die Jesus dort hinauf gebracht hatte" (Adam 147). Der "Fremde" kommt aus reinem Mitleid und einer reinen, sich erbarbenden Liebe, die er auch durch die Annahme einer - wenn auch nur in einem Scheinleib erfolgenden (s. Marcions Auslegung von Röm 8:3, TeMarc V 14, auch Esnik 18; Harnack 310*) - tiefen Erniedrigung am Kreuz für die Menschheit demonstriert. "Als er kam, verwandelte er durch Fasten und Gebet die Körper, die aus der Hyle stammten" (Adam 148). Das Kreuz ist der leider unumgängliche, an den Weltgott zu zahlende Preis für die Überbringung der Botschaft vom guten und wahren Gott (Tern 4; Harnack 125ff). Doch sind die Erlösten wie der Raub des "Fremden", denn "nachdem er an ihnen dieses sein gesamtes Werk getan hatte, schickte er sie durch den Tod zu dem, was der Hyle gehört, ohne den Bildner zu entschädigen" (Adam 148). Beim Endgericht am Ende der Zeit straft der "Fremde Gott" nicht, aber indem er die Sünder von seinem Angesicht entfernt, verfallen sie dem Feuer des Welterschöpfers (Harnack 139).

Unter den gnostischen Systematikern ist Marcion der einzige, der einen Erlöser auf Grund einseitiger Initiative "von oben" kennt. Bei seinem Werk hat er die anknüpfungslose Initiative in der Verkündigung und Demonstration eines im Sinne gnostischer Lehre verstandenen Evangeliums. "Christus evangelizans pacem, evangelizans bona, adnuntians locum aeternum, aedificans discipulis ascensum suum in caelum" (TeMarc IV.34). Kein Platz bleibt für die Mitwirkung des Menschen im Werk seiner Erlösung. Das neue Sein des Menschen ist ausschließlich Frucht der Bemühung des Erlösergottes (op.cit. I.23). Das Selbst, das sich Marcion als eine Art Engelseele vorstellt, als substantia angelorum (op.cit. III.9; Harnack 136f), wird als eine solche nicht schon vor der Erlösung, sondern erst durch sie qualifiziert. Was Marcion entscheidend zum Gnostiker macht, ist sein eigenes gnostisch urteilendes Ich, selbst wenn dieses auch nicht wie bei anderen Gnostikern als schon vor dem Empfang der Erlösungsbotschaft, sondern - wie der von Christus geschenkte Heilige Geist des christlichen Kerygmas - als erst durch diesen Empfang qualifiziert gedacht wird. Es ist in diesem Zusammenhang auch interessant, daß Marcion seinen Christus, dessen Bild er erst durch Änderungen und Abstriche an dem im Kerygma überlieferten Bild gewonnen hat, auch ὁ Ἰσὺς ὁ ὄντως Θεὸς nennen kann (H 10,19). Die Losung "Erlösung dem Erlöser!" läßt sich nicht über Marcions Theologie schreiben, aber seine Weltbetrachtung und Erlösungslehre ist gnostisch, d.h. seine Vorstellung vom weltfremden Gott und von jener Seele, die in ihrer neuen Qualifikation durch die Erlösungsbotschaft sich wesensmäßig nicht vom Selbst des anderen GN unterscheidet. Es reicht daher nicht aus, dem Marcion nur die Stellung eines gnostischen Sonderlings einzuräumen ("a gnostic marverick, if you wish", Jonas 75/104). Er gehört so in den GN, daß er einen für diesen charakteristischen Untertypus repräsentiert: das total weltliche Selbst (IV.30) und die Initiative zur Erlösung "von oben" ohne Anknüpfung beim Gegenüber (§ 35).

JN= Der Buddhismus

/121

Kaum unterlag irgendeine zweite Bewegung des JN in ihrer Geschichte so stark dem Wandel wie die des Buddhismus. Aufs Ganze der Geschichte der Lehrentwicklung gesehen, zeichnen sich fünf Phasen ab, bei denen die zweite bis fünfte die ihr jeweils vorhergehende inhaltlich voraussetzt:

- (i) Die grundlegenden Lehren
- (ii) Das "Kleine Fahrzeug" (Hīnayāna)

- (iii) Das "Große Fahrzeug" (Mahāyāna)
- (iv) Das rein-tantrische "Diamant-Fahrzeug" (Vajrayāna)
- (v) Das shaktistische "Diamant-Fahrzeug"

Das Diamant-Fahrzeug soll wegen seines hauptsächlich Ritual und Sitte betreffenden Inhaltes und die mystische Philosophie des "Großen Fahrzeugs" soll wegen ihres besonderen Charakters erst in Teil VI behandelt werden. Da es hier in diesem Zusammenhang um die Kategorie der totalen Separation des Überweltlichen von der Welt als einer Form des unabgeleiteten Dualismus geht, findet im folgenden der Buddhismus soweit Behandlung, als er unter diese Kategorie fällt.

Obwohl der mystische Denker Nāgārjuna (Ende 2. Jahrh. s. n. Chr.) in der späteren mahāyānistischen Philosophie eine ähnlich hervorragende Stellung gewann wie der hinduistische Mystiker Shankara in der späteren Philosophie des Hinduismus, darf nicht übersehen werden, daß Nāgārjuna keineswegs der Begründer des "Großen Fahrzeugs" ist (Walleser, 431). Der Kult des Buddha Amitābha ist älter als der diesen Kult sich ebenfalls zu eigen machende mystische Philosoph (Murty, 11 mit Bezug auf Conzes Studien). - Ähnliches gilt für das Verhältnis des tantrischen Buddhismus zu diesem Philosophen sowie zu dem von ihm beeinflußten Asanga (ca. 350 n. Chr.), bei welchem zum ersten Mal Tantra in buddhistischer Literatur direkt erscheint. Für den Buddhistologen Tucci ist sicher, "that the tantric works as a whole have no connection whatsoever with the founder of the Madhyamika doctrine", d. h. mit Nāgārjuna (/2/143). Auch das dem Asanga zugeschriebene Guhyasamāja Tantra stammt nicht von diesem Philosophen (Winternitz, Indian Historical Quarterly, 1933, 1f; Murty 25). Bereits die Sekte der Vaitulyakas (oder Vetulyakas, erwähnt im Kvu des 1. Jahrh. s. v. Chr.) nahm esoterische und erotische Elemente in ihre Lehre auf (Murty, 22f).

An neueren Gesamtdarstellungen finden hier die von Glasenapp und Conze Berücksichtigung (Glas /11/, Conze /2/). Doch sind in den folgenden Ausführungen die sich aus der Gesamphänomenologie des JN ergebenden Kategorien bestimmend. Da auf die Lehren des Buddhismus in IV und V, A-B.1 schon mehrfach eingegangen wurde, wird im Zusammenhang auf die einschlägigen, bereits behandelten Einzelthemen verwiesen werden.

1. Die grundlegenden Lehren. - Quelle ist der am vollständigsten im Pālī-Kanon erhaltene "Korb der Lehrreden" (Suttapitaka).

'a'. Das Unheil. - Die totale Separation des Überweltlichen von der Welt innerhalb eines unabgeleiteten Dualismus kommt grundlegend in der Lehre von den sich ständig wandelnden, einander bedingenden und sonst nicht weiter ableitbaren Daseinsfaktoren oder Dhammas zum Ausdruck (IV.31), durch die sich die Welt konstituiert. Das Einzelwesen ist nur ein Strom (saṅtāna) von kurzfristig existierenden, kooperierenden Daseinsfaktoren, ein einziger Leidensprozeß oder Leidensstrom (s. die erste der vier heiligen Wahrheiten, IV.45). Da also dem Buddhismus so etwas wie eine unsterbliche Seele fremd ist, wird angenommen, daß das Karma, der in diesem Leben erzeugte metaphysische Energievorrat, das Bewußtsein eines neuen Wesens hervorbringt, welches wiederum zur Grundlage der neuen individuellen Existenz wird (S 12,38,2). Das sagt auf seine Weise auch der zweite Satz der vier heiligen Wahrheiten (IV.59) und besonders die zwölfgliedrige Formel von dem "Entstehen in Abhängigkeit", auf die bereits

an vier Stellen eingegangen wurde (1.= IV.57; 2.= IV.23; 3.-10.= IV.17; 11.-12.= IV.65). Nach der Interpretation namhafter Exegeten stellt die Formel die auseinander hervorgehenden Stufen des sich im Kreislauf wiederholenden Lebens dar:

- | | |
|-----------------------|--|
| Frühere Existenz | (1) Das Nichtwissen (Avidyā) |
| | (2) Karmische Triebkräfte (Sanskāra) |
| Gegenwärtige Existenz | (3) Bewußtsein, d.h. das Vorbewußtsein des im Mutterleib Werdenden (Vijñāna) |
| | (4) Name und Gestalt (Nāma-rūpa) |
| | (5) Die sechs Sinne (Ṣaḍ-āyatana) |
| | (6) Berührung von Sinnen und Denken mit dem Außen (Sparśha) |
| | (7) Empfindung der Objekte (Vedanā) |
| | (8) Lebensdurst (Trṣṇā) |
| | (9) Lebenshang (Upādāna) |
| | (10) Werden, Karma-Produktion und Existenz-übergang (Bhava) |
| Zukünftige Existenz | (11) Geburt (Jāti) |
| | (12) Alter, Tod, usw. (Jarā-maraṇa) |

(1)-(2) nennt die Ursachen der gegenwärtigen Existenz,
(11)-(12) nennt die Folgen des in der gegenwärtigen Existenz bewirkten Karmas.

(3)-(7) sind Ergebnisse der alten,
(8)-(10) Ursachen der neuen Existenz.

Von einigen speziellen Ausprägungen des Denkens über die Art und Weise des Übergangs von der gegenwärtigen Existenz zu der zukünftigen war am Ende von IV.65 die Rede.

Es zeigt sich die Verwandtschaft mit dem Marcionismus. Der Buddhismus verzichtet nicht nur auf die Objektivierung eines leidenden höheren Subjektes (IV.31) und hält sich damit an die strikte Separierung von Welt und Nichtwelt (IV.45), sondern wie bei Marcion gibt es auch hier keine das Nichtweltliche involvierende Vorgeschichte (IV.57), wohl aber einen unwissenden Demiurgen und einen Sündenfall seiner Geschöpfe, der Menschen. Werfen wir zu dieser Einsicht einen Blick auf Kosmologie und Welthistorie des Buddhismus (s. hierzu auch Glas//2/238ff und Olden//1/Glas/s Anhang>436ff).

Das Universum besteht aus unendlich vielen Weltssystemen. Über tausend solcher Systeme oder über noch mehr von ihnen herrscht ein Mahābrahmā, eine Art Demiurg höherer Ordnung, der aber dem Karmagesetz unterworfen ist wie alle Wesen. Jedes System hat drei Abteilungen: (1) die Welt der Begierden, d.h. der materiellen Körper (Mensch, Tier, usw.), (2) die Welt der reinen Formen, d.h. gewisser begierdeloser Götterklassen, des Geschmacks- und Geruchssinnes, (3) die immaterielle Welt, d.h. die sich ständig in Trance haltenden Götter. Unsere Welt ist die niedrigste unseres Weltsystems. Dem jainistischen Berge Meru entspricht hier der Sineru. Die Art der Weltbeschreibung ist im Prinzip, wenn auch nicht in den Details, ähnlich wie im Jainismus (§ 115).

Der anfangs- und endlose Prozeß des Werdens und Vergehens von Welten (mit Ausnahme der dauerhaften oberen Welten) vollzieht sich im Wechsel von vier großen Perioden (asankheyya), die "unermesslich" sind:

- (1) Zeitalter der Weltvernichtung,
- (2) Zeitalter des Verschwindenseins der Welt,
- (3) Zeitalter der neuen Weltentstehung,
- (4) Zeitalter der Weltdauer.

Während (2) ist das in (1) entstandene Karma latent und bedingt so schließlich das Zeitalter (3). (1) beginnt mit einem Jahr =

tausende währenden Ausfall des Regens und fünf in langen Zeiträumen erscheinenden Sonnen. Unter der sechsten Sonne beginnen Welt und Weltberg zu rauchen, und unter der siebenten geraten sie in Brand. Die Flammen schlagen bis zur Welt des Weltherrn Brahmā empor und vernichten so den ganzen unteren Teil des Systems (- ein unwillkürlich an das Bühnenbild des in Flammen stehenden Walhall der "Götterdämmerung" erinnernder Gedanke). In (3) bildet sich allmählich alles wieder neu, von oben, von der Brahmawelt, bis zu den Höllen unten fortschreitend. Dies geschieht durch das in (2) latent gewesene Karma, das zunächst die Funktion Brahmas neu belebt und dann durch dessen Unwissenheit, Langeweile und Wunsch nach Genossen die neue Welt entstehen läßt. Der Unwissenheit Brahmas entspricht im Marcionismus (nach den syrischen Quellen) der Wille des auf Grund seiner Beschränktheit scheiternden Demiurgen, das Chaos der Hyle zu ordnen (§ 119).

In den Zusammenhang des Zeitalters (4), und zwar in dessen erste Zwischenperiode, die in einen Entwicklungsabstieg endet, fügt sich auch jene Geschichte von Urversuchung und Ur = fall der vormenschlichen Wesen ein (IV.53 Ende), die durch den Fall sich zu Menschen entwickeln. Im ganzen gibt es 20 Zwischenperioden, die sich abwechselnd auf und nieder bewegen, um schließlich in den Weltenbrand (1) überzugehen. Ähnlich wie im Jainismus wird auch hier die relative Qualität dieser Zwischenperioden an Lebensalter, allgemeinen Lebensbedingungen, am Stand der Sittlichkeit, aber auch an der Bedeutung und Zahl der auftretenden Buddhas und Weltherrscher bemessen.

'b'. Das Heil. - Der Weg des Heiles im Älteren Buddhismus ist ein Weg von unten her (§ 34). In Gautama Buddhas Predigt zu Benares (MV I.6, 10ff) wird nach der im dritten Satz der heiligen vierfachen Wahrheit stehenden Beschreibung der Leidensaufhebung als "gänzliche Vernichtung des Begehrens" dann im vierten Satz der "Weg zur Aufhebung des Leidens" genannt, nämlich der heilige achtfache Pfad:

- (1) Rechte Anschauung (das Wissen um die vierfache heilige Wahrheit)
- (2) Rechte Gesinnung (Freiheit von Begierde, Übelwollen und Gewalttätigkeit)
- (3) Rechtes Reden (Abstehen von Lüge, Verleumdung, Schimpfen und Schwatzen)
- (4) Rechtes Handeln (Unterlassen von Töten, Stehlen, Unkeuschheit)
- (5) Rechtes Leben (Ein Beruf, bei dem keine lebenden Wesen getötet oder geschädigt werden)
- (6) Rechtes Streben (Unheilvolle Dharma's, Gemütsregungen zum Schwinden und heilvolle zum Wachsen bringen)
- (7) Rechtes Überdenken (s. § 13)
- (8) Rechtes Sich-Versenken (s. VI.34)

Über den Vollendeten heißt es: "Wenn einer nichts mehr will, so wird nichts mehr zur Grundlage für das Fortbestehen des Bewußtseins (über den Tod hinaus). Wenn das Nichtwissen vernichtet und das Wissen entstanden ist, dann bringt er weder verdienstliche noch schuldvolle Karma gestaltende Triebkräfte (sanskāra) hervor. Dann hängt er an nichts mehr in der Welt, dürrstet nach nichts mehr und erreicht das Nirvāṇa" (S 12,38,4 und 12,51,13f; Glas//2/233), jenes "selbige Verlöschen" oder Aufgehen im ganz Anderen (§ 18 und 34).

Was mit diesem Wort rein negativ umschrieben ist, kann im Buddhismus positiv durch die Aussage ergänzt werden, daß das Nirvāṇa zugleich ein Dharma, also auch eine Art Sein ist, welches

aber im Gegensatz zu allen anderen Dharman, die der Wandelwelt angehören, nicht durch die Triebkräfte (sanskāra) bedingt ist und so der Vergänglichkeit nicht unterliegt (§ 5 Ende). Wenn das Nirvāṇa als rettende Insel, als Wonne (sukha) bezeichnet wird, ist man sich der Bildhaftigkeit des Ausdrucks voll bewusst und deutet dies durch eine Paradoxie an: "Darin besteht die Wonne des Nirvāṇa, daß dort nichts empfunden wird" (A 9,34, 1-3; Glas//2/234).

Was den Vergleich mit der Heilslehre des Marcionismus betrifft, so fällt zunächst der Unterschied ins Auge: Wo Marcion das Heil in den Farben der Geschichte des "Fremden Gottes" malt, da verlischt für Gautama Buddha so gut wie jegliches Bild. Doch bleibt beiden soviel gemeinsam, wie auch dem Älteren Buddhismus und dem späteren Glauben an den überweltlich-göttlichen Amitābha Buddha gemeinsam ist (§ 36): Das Heil ist eine abso- lut außerweltliche, aber höchst wirksame Realität.

ii. Das 'Kleine Fahrzeug'. - Es entwickelt im besonderen/125 eine Lehre vom Stufenweg zum Heil und vertritt verschiedene Meinungen auf dem Gebiet der Dharma-Lehre.

'a'. Der Stufenweg zum Heil. - Schon die Ältere Lehre /126 trat für eine stufenweise Übung und nicht für eine plötzliche Erreichung des höchsten Wissens ein (A 8, Nr. 19, 11; M Nr. 24 und 107). Daher lehrte Gautama den Laien zunächst die Verdienstlichkeit des Spendens und eines bestimmten sittlichen Wandels mit der Aussicht auf himmlischen Lohn, während er denen mit der erforderlichen Reife den Weg der inneren Askese eröffnete. Der Stufenweg des Kleinen Fahrzeugs ist folgender (Glas//4/48:33ff):

- (1) Pfad der Anhäufung von Verdienst (saṃbhāra-mārga), vgl. Conz "Moralische Disziplin" (/2/90ff), Verachtung des Körpers, Bewachung der Sinnesorgane.
- (2) Vorbereitende Übung (prayoga), vgl. Conz "Trance" (/2/94ff).
 - (a) Die 8 Dhānas, Mittel zur Überwindung des Zusammenstoßes zwischen den Sinnesreizen und der normalen Reaktionen auf sie, ibid. ff.
 - (b) Die 4 Apramānas (Unbegrenzten): Freundlichkeit (mettā), Mitleid, Mitfreude und Gleichmut (/2/96f).
 - (c) Siddhi, die okkulten Kräfte: Hellsehen, Hellhören, Erinnerung an frühere Geburten, Gedankenlesen, usw. (/2/97ff).
- (3) Erblicken der Wahrheit (darśana), vgl. Conz "Weisheit", die methodische Kontemplation der Dharman (/2/99ff).
- (4) Konzentrierte Kontemplation (bhāvanā).
- (5) Stufe des Heiligen (Arhat, § 7, Ende).

Erst mit Stufe (3) hört der Jünger auf ein "Weltling" (prthagjana) zu sein und ist der "in den Strom (der Erlösung) Eingetretene (srotaāpanna)"; weitere Einzelheiten s. VI. 73.

'b'. Theorien der Dharma-Lehre. - Die Theravādins oder /127 Vibhajjavādins (Sanskrit: Sthaviravādins, "Anhänger der Lehre der Ältesten") verzichteten auf eine weitere Spekulation und lehrten nur, daß die Dharman in funktioneller Abhängigkeit voneinander entstehen. Entsprechend ihrem nicht weiter ableitbaren Anfang und ihrem nach ausgeübter Wirkung erfolgenden Ende gibt es keine Antwort auf die Frage nach ihrem Woher und Wohin (Ak 5, 25 c.d.).

Dagegen lehrten die Sarvāstivādins, daß die Daseinsfaktoren ein transzendentes Wesen haben (sarvaṃ asti = alles existiert), denn sie sind ja nicht in völliger Unmittelbarkeit erfahrbar, sondern werden dem Erkennenden nur durch die Erfahrung hindurch erschlossen.

Die Sautrāntikas, d.h. die, welche ihrem Vorsatz nach beflissen sind, die "Lehrreden Buddhas" gegen die Dogmatiker zur Geltung zu bringen, sprachen dem Raum wie auch dem Nirvāṇa ein dingliches Sein ab. Der früher im Worte "dharma" (Daseinsfaktor) nivellierte Unterschied von dinglichem und nichtdinglichem Sein hat sich hier nun doch bemerkbar gemacht.

Schließlich hat es dann doch noch Vertreter eines Denkens gegeben, die im Gegensatz zu diesen drei genannten Schulen mehr zur Annahme eines Selbst, einer Art "Persönlichkeit" (pudgala) hinneigten, einem allerdings völlig undefinierbaren, das sich weder als ewige Geistmonade noch als ein bloßes Bündel von vergänglichen Daseinsfaktoren auffassen lasse. Diese Richtung wurde von den anderen Schulen bekämpft und ausgeschaltet.

Allen Richtungen gemeinsam blieb, daß sie den unweltlichen, reinen Dharma oder das Nirvāṇa als die endgültige Wirklichkeit verstanden, und Conze betont mit Recht, daß diese Vorstellung der philosophischen Idee des Absoluten nahe verwandt ist (/2/104).

iii. Das 'Große Fahrzeug'. - Die der "metaphysischen Veranlagung" ermangelnden Massen (Conze /2/136) finden in den vielen Bodhisattvas (Erleuchtungswesen) Helfer, welche daher in der großen Gemeinde praktisch die gleiche Achtung gewinnen wie der Buddha, obwohl diese Helfer erst auf dem durch viele Existenzen führenden Wege zur Buddhaschaft sind. Wie ist die Erlösung durch das "selige Verlöschen", bzw. die Annäherung an dieses auf der einen Seite und die unbegrenzte Wirkung auf die Welt im Sinne des Mahāyāna auf der anderen als miteinander vereinbar gedacht?

Conze faßt den Gehalt der schon an zwei Stellen der Prajñāpāramitā anklingenden Antwort wie folgt zusammen: "In bezug auf die Arhats blieben die Mahāyanisten dabei, sie hätten nicht alle Bindungen an das Ich und Mein gelöst. Der Arhat erstrebte und erreichte Nirvāṇa für sich selbst, aber die anderen blieben davon ausgeschlossen. In diesem Sinne konnte man von dem Arhat wohl sagen, er mache einen Unterschied zwischen sich und den anderen, und das bedeute notwendigerweise, daß er sich auch als verschieden von den anderen ansehe - und damit seine Unfähigkeit beweise, die volle Wahrheit des Nicht-Selbst einzusehen" (/2/119). Vor dem nun entstehenden Widerspruch "erschrecken die buddhistischen Philosophen nicht", wird versichert. "Während die Methode der Weisheit die Idee verwirft, es gebe in der Welt überhaupt irgendwelche Personen, erweitert die Methode der Unbegrenztheit" (- s. § 126 (2)(b)) "die Anteilnahme an den persönlichen Problemen einer immer größeren Anzahl von Menschen" (/2/122).

'a. 'Salvator salvandus'. - Der Bodhisattva ist sowohl ein zu Erlösender als auch ein Erlöser. Er ist einer, der "aus den zwei einander widersprechenden Kräften der Weisheit und des Mit-Leidens zusammengesetzt ist. In seiner Weisheit sieht er keine Einzelpersonen; doch in seinem Mitleid ist er entschlossen, sie zu retten" (Conze/2/122). Der Ak sagt über die Bodhisattvas: "Aber welchen persönlichen Vorteil sehen sie denn in dem Vorteil anderer? Der Vorteil anderer ist ihr eigener Vorteil, denn sie ersehen ihn" (op.cit. 118). Freilich wird für das Durchlaufen der einzelnen Stufen des Weges dieses zu erlösenden Erlösers ein unvorstellbar langer Zeitraum angenommen (Ak 3, 188). Alle möglichen Existenzformen macht ein Bodhisattva durch, bestrebt, Gutes zu tun. Er wirft sich einer Tigerin zum Fraße hin, um ihr Nahrung zu geben, er opfert seine Augen oder Hände, um anderen Wesen dadurch einen Dienst zu erweisen, er steigt auch in die schreck-

lichste Hülle herab, um die Verdammten zu erquickern. Auf ihn, auf Gestalten wie Avalokiteshvara, Manjushri und viele andere, richten sich die Hoffnungen der Massen, die nicht alleine gehen können. Am Ende seines Weges ist der Bodhisattva praktisch auf einer Stufe mit dem Buddha, "doch steht ein solcher noch hoch über ihm, weil sein Wissen sich zu dem eines Buddha nur so verhält wie das Licht der Dämmerung zu dem des vollen Tages" (Glas//2/255). Das "Große Fahrzeug" ist aber eine Möglichkeit durch die Bemühung der vielen Bodhisattvas, die auf die Wesen gleichsam den Regen herabsenden, "der den Staub ihrer Leidenenschaften entfernt und die Frucht guter Werke aufgehen läßt" (op.cit.254ff). Die Bodhisattvas werden von den Frommen in Not und Gefahr angerufen. Kraft ihrer Weisheit wissen sie Mittel und Wege zu finden, um den Menschen auf die Straße der Vollkommenheit zu führen.

Das Schema der fünf Stufen des Kleinen Fahrzeugs wurde beibehalten, den drei letzten aber ein neuer Inhalt gegeben. Stufe (3) ist die unterste Stufe des Bodhisattvatums. Die folgenden Bodhisattva-Stufen sind dann die Unterteilung von Stufe (4). Die zehnte Bodhisattva-Stufe wird dann die der Buddhaschaft (5).

'b'. 'Salvator salvatus'. - Während der Buddha des /130 Mpn (§ 68), nachdem er in das Nirvāṇa eingegangen ist, wohl durch seine hinterlassene Lehre wirkt (§ 55, Ende), dem Menschen aber nicht direkt durch seine Initiative, durch den unmittelbaren Eingriff in die Existenz des Menschen (wie z.B. durch eine Versetzung in das "Paradies" oder Ähnliches) hilft, kann ein Buddha des Mahāyāna eine segensreiche Wirksamkeit dieser Art dauernd entfalten (§ 36). Er hilft allein aus Gnade dem an ihn Glaubenden. Dennoch gilt auch für ihn:

Den, der zur Ruhe ging, kein Maß ermißt ihn.

Von ihm zu sprechen gibt es keine Worte... (§ 18).

Die daraus erwachsende Spannung überwindet der Buddhismus mit der Rede vom Nirmāṇa-kāya, dem Körper der magischen Umwandlung, den ein Buddha trägt, wenn er auf Erden weilt und dort *s c h e i n b a r* als Mensch sich betätigt. Sein wahrer Zustand wird als ein "Nirvāṇa ohne Stillstand" (apratisthita-nirvāṇa) bezeichnet: Freiheit von allen den Geburtenkreisläufen verursachenden Faktoren, vollkommene innere Ruhe und dennoch größte äußere Aktivität (Glas//4/62:26-34, vgl. Visnus Scheinleib, § 83).

So findet die indische Bhakti-Bewegung, das *l i e b e n d e* Erkennen (§ 11), ihren Platz auch im Buddhismus. Im Blick auf seine Grundstruktur wird diese Bhakti freilich als "eine Konzession an das Volk" bezeichnet, weil "im Buddhismus die gnostische Haltung immer als die der Wahrheit näher angesehen wurde", wobei mit diesem Wort Conzes (/2/36f) offenbar das im älteren Buddhismus vorherrschende Element der Belehrung (§ 13) und der praktischen Einübung (§ 34) gemeint ist.

Die Wesensverwandtschaft dieses mahāyānistischen Menschgottes mit dem des Marcion ist offensichtlich. Unterschiedlich ist nur, daß Marcion auf Grund der Annahme seines Christusbildes einen, ohne Anknüpfung an eine Heilsgeschichte anfänglich von oben kommenden Erlöser gewinnt, während dem Von-oben-kommen und -handeln des buddhistischen Erlösers dessen "Aufstieg" von unten, richtiger: jene "Aufstiege" der sich Erlösenden vorangehen, welche den überweltlichen Universalgeist des Erlösers konstituieren. Doch besteht auch dieser phänomenologische Unterschied nicht mehr mit dem Aufkommen der Adi-Buddha-Idee (s. 'c').

'c'. Der von Anfang an Erwachte. - Der "Lotus des guten Gesetzes" betrachtet schon das irdische Auftreten und das Nirvāṇa des Śhākyamuni, des geschichtlichen Gautama, als eine von ihm zu Bekehrungszwecken hervorgebrachte Wundererscheinung (Glas//2/261). Unter dem Eindruck der Scheinrealität des irdischen Lebens eines Vollendeten kamen Dogmatiker zu der Anschauung, daß sich der Prozeß seiner Buddhawerdeung schon vor vielen Weltaltern abgespielt habe. In Weiterführung derartiger Gedankengänge gewann man schließlich mehr und mehr die Überzeugung, daß der Erlöser-Buddha von Anfang an erwacht sei. Die der älteren Dogmatik zuwiderlaufende Sicht, nämlich die Lehre von einem "von Anfang an Erwachten", i. h. von einem Ādi-Buddha (vgl. den Īshvara des Yoga-Systems, § 60) wird noch im 4.-5. Jahrh. n. Chr. von Asaṅga abgelehnt (Slk 9,77; Glas/ibid.), setzt sich aber dann allgemein durch, und zwar zunächst bei mehreren Sekten, die ihren jeweiligen Buddha als den überweltlichen Seinsgrund aller Buddhas betrachten.

VI. ERLÖSUNG AUS DER WELT - GN / JN

GN= Die Sektionen V und VI handeln beide von ein und demselben, /1 wobei in V die mehr theoretische und in VI die mehr praktische Seite dieses Selbstverständnisses behandelt wird, oder anders gesagt: in V wird von der Erlösung in mehr "makrokosmischer", in VI in mehr "mikrokosmischer" Sicht gesprochen. Einmal nimmt der Mensch seinen Standort der Beobachtung gleichsam außerhalb seiner selbst, sozusagen im Pleroma, dem gnostischen Makrokosmos, ein (V.B), und das andere Mal schaut er in die ihn umgebende Welt, die nahe Welt und auch in sich selbst hinein und richtet seinen Blick von "hier unten" den irdischen Weg entlang bis ins Jenseits (VI). Derselbe Antagonismus, der in der Erlösungslehre von Sektion V zum Siege des Lichtes auf der Ebene eines geistigen Universums ausgetragen wird, kommt nun zum Heil des aus der Welt zu erlösenden Menschen auf der Ebene seiner kleinen, unmittelbaren Welt zum Ausdruck. (Eine reiche Auswahl für das Thema dieser Sektion VI würden auch Plotin, Philo und andere bieten. Doch versagen wir uns den Gebrauch dieser Quellen, weil sie, wiewohl starke gnostische Impulse enthaltend, doch letzten Endes in den Zusammenhang nicht-gnostischer Systeme gehören.)

Was in dem gläubigen Hören des Erlösungsmythos stets ein bereits Geschehenes ist, steht dem Gnostiker mit der Blickwendung zur Welt als eine dauernde Aufgabe vor Augen. Dies gilt nicht nur, wenn er sein eigentliches Selbst als den Vollbringer seiner Erlösung betrachtet, sondern auch dann, wenn er sich als "von oben" begnadet versteht, denn so oder so kommt es ja letztlich auf den Akt des erlösenden Erkennens an, den es zu üben gilt und in dem es sich der Welt entgegen zu bewähren gilt. Wenn der Verfasser von Cph 1 zu Beginn seiner Vision und Audition sagt: "Sofort wurde mir alles schlagartig klar" (4), so hat das praktische Konsequenzen, die später auch zum Ausdruck kommen: "Ich, der Nus, bin nahe den Frommen, Guten, Reinen, Barmherzigen, Ehrfurchtsvollen" (22). Der mit dem Pneuma Ausgestattete erweist sich als ein solcher und ist sich seines geistigen Besitzes bewußt nur in einer solchen Erkenntnis, die mit einer spirituellen Wiedergeburt verbunden ist (V.6). Diese muß in der Welt eingeleitet werden. "So lange wir in dieser Welt sind, ziemt es sich für uns, uns die Auferstehung zu erwerben, damit, wenn wir das Fleisch ablegen, wir in der Ruhe gefunden werden" (EvPhil 66:16-19). Freilich bedeutet diese spirituelle Wiedergeburt nicht die Aufrichtung sondern immer die Auflösung jeglichen Verhältnisses zur Welt, sei es in weltverneinender Askese, sei es in der Aufhebung aller festen Formen in Sitte und Brauchtum wie bei den Libertinisten. Eine Reihe einzelner Beispiele soll das Verhältnis der Sektionen V und VI zueinander erläutern.- Die Sinngebung des weltgeschichtlichen Ablaufes, die nach dem ptolemäischen System darin besteht, daß in ihm das Pneumatische mit dem Psychischen um eines Erziehungsprozesses willen "zusammengespannt" wird (V.97, dritte Stufe), findet ihre Entsprechung in dem Verhalten des Pneumatikers, der es lernt, auch in dem täglichen Lebensablauf sich zu entweltlichen (§ 3, Ende) und sein höheres Selbst so für die einstige Aufnahme in die Lichtwelt zu qualifizieren.- In der Opferung des aus der Lichtwelt kommenden Urmenschen an die Finsterniswelt mit dem Ziele ihrer Überlistung (V.109) drückt sich etwas aus von dem Charakter einer großen Gruppe innerhalb der manichäischen Gemeinde: die Auditoren machen Konzessionen an die Welt und dienen dadurch der Gemeinschaft des Lichtes, die nur so den Kampf um die Rückgewinnung des Lichtes aus der Welt organisieren kann

(§ 20).- Was der Prozeß der allmählichen Ausläuterung des Lichtes aus der Welt im manichäischen und ptolemäischen System für die Geschichte des Universums bedeutet, welche mit dem Aufstieg der "letzten Statue" (V.111, Ende) bzw. mit dem Einzug der Achaemot und des Pneumatischen ins Pleroma endet (V.99), das ist für den Einzelnen der Weg des Pneuma, der nach dem Abscheiden aus dieser Welt in einen "Aufstieg" mündet (§ 59).- Dem Rufer als Heilsboten in der Geschichte der Menschheit (V.54) entspricht der Beistand des Helfers beim Aufstieg, was sich auch darin ausdrückt, daß da, wo es einen solchen Rufer und einen solchen Helfer in dem Glaubenszeugnis gibt, beide meist ein und dieselbe Person sind (§ 67f).

JN= Was Oldenberg in dem einleitenden Abschnitt seines Buches /2 "Buddha" über den Geist der Upanishaden sagt, gilt für das Ganze des JN und zeigt, daß das über die Beziehung von GN in V zu GN in VI Gesagte auch für die Beziehung von JN in V zu JN in VI gilt: "Wenn so die Erlösung bald auf das Überwinden alles Begehrens, bald auf das Erkennen des Brahman gegründet wird, so versteht man doch beides nur als Ausdruck eines und desselben Gedankens. 'Wenn der Mensch den Ätman erlangt...- das bin ich selbst- was wünschend, um welches Begehrens willen sollte er am Leiblichen haften?' (BÄ.Up 4,4:12) Das erste ist das Erkennen; ist es erlangt, schwindet alles Begehren von selbst. Umgekehrt die tiefste Wurzel des Haftens am Endlichen ist das Nichterkennen." (Olden//1/55)

Wie im GN geben sich auch im JN die beiden Regionen des Denkens als Makrokosmos und Mikrokosmos zu erkennen: "So groß nämlich dieser (Welt)raum ist, so groß ist dieser Raum im Herzen." (Ch. Up 8,1:3,G) Das Herz, das den Gedanken eines höheren, erlösen = den Seins in sich schließt, umschließt damit wesensmäßig zu = gleich das ganze transzendente Numinosum, die jenseitige, über = weltliche Region des Heils (s. auch G Ann 842).

A. HEILVOLLES HANDELN BZW. NICHTHANDELN

/3

Ziel des Handelns ist: "nicht mehr ins Werden zu kommen" (V.3). Wenn die Heilserkenntnis genügend fortgeschritten ist, "dann kommen die Brahmanen von dem Verlangen nach Söhnen und von dem Verlangen nach Besitz und von dem Verlangen nach der Welt zu = rück und gehen auf die Bettlerschaft" (BÄ.Up 3,5,G). Nach ihrer weltlichen Seite ist die Erlösung immer so etwas wie ein Auflösungsprozeß, entweder ein enkratistisches Sich-zurückziehen aus der Welt und dem Körper, oder wie bei den Libertinisten geradezu ein Zerstören, mag nun die Menschenwelt analog zu einem Makrokosmos des abgeleiteten oder unabgeleiteten Dualismus verstanden werden. Für diesen Prozeß finden sich mehrere Ausdrücke. Besonders bezeichnend ist jene Wendung aus der Epistula fundamenti des Mani: "Luminis se i u n g e r e naturam ac tene = brarum" (Auepfu 208:23-26,sp; s. auch Man.Hom 12,25f), Scheidung der Licht- und der Finsternis-Natur, eine Wendung, die einem unabgeleiteten Dualismus entstammt. Ich wähle mit Jonas als führenden Terminus wegen seiner umfassenden Bedeutung den Begriff der "Entweltlichung". Wie stellt sich diese Entweltlichung, bei der die vollziehende Kraft sich als überweltlich versteht, im körperlich-mikrokosmischen Bereich dar?

Während in der makrokosmischen Schau das Feld der Handlung bei den Gnostikern ein Universum von Lichtäonen bzw. von Großen des Lichtes und der Finsternis und bei den Sehern des JN ein Universum von entstehenden und vergehenden Himmeln, Wel =

ten und Hüllen ist, ist das Feld der Handlung, das Kampffeld in dieser Welt hier und jetzt primär die Person. Es geht hier um ein "Innen" und "Außen", d.h. um Seele und Leib, Erleben und Wahrnehmen, usw. Es ergeben sich wie bei allem persönlichen Leben die zwei Bereiche des subiectum und des obiectum. Das reagierende, bewegte, denkende, handelnde Ich ist jedoch weder "Innen" noch "Außen", weder Subjekt noch Objekt allein, sondern es ist der jeweilige Schnittpunkt von beiden, der Durchgangspunkt der Wirkung des Objektes auf das Subjekt und der Wirkung des Subjekts auf das Objekt (Linschoten 186ff). Da ist auf der einen Seite das eigene Innere, das Subjekt, mit dem man fertig zu werden hat; und da sind andererseits die Personen, die Wesen und Dinge der Außenwelt, der Blick auf das Objekt - gnostisch gesprochen: die Zwänge des Seins, die aus dem subjektiven und objektiven Weltbereich kommen.

Versteht sich nun das Ich, wie es im GN und JN der Fall ist, als ein überweltliches, jenseitiges oder auch als ein weltliches, diesseitiges, auf jeden Fall aber als ein unter dieser als "Innen" und "Außen" qualifizierten Welt leidendes, dann stellt sich auch der Rückzug aus dieser Welt bald mehr auf der subjektiven, seelischen und bald mehr auf der objektiven, leiblichen Seite des Lebens dar. Aus beiden Richtungen, sowohl aus der Tiefe des Innen als auch aus der Tiefe und Weite des Außen, zieht sich das Ich mehr und mehr auf sich selber zurück. Im Falle der Vollendung müßten die Linien, deren Schnittpunkt das Ich ist, dem körperlich-seelischen Bewußtsein nach gelöscht und der Schnittpunkt zum Nullpunkt geworden sein, in mythologischen Kategorien gesprochen: mit der Lichtwelt oder gar mit dem Urgrund ein s g e w o r d e n, nach rein negativen Kategorien: im Nichtweltlichen a u f g e g a n g e n sein. Ob dies während des Erdenwandels und in welchem Sinne dies erreicht wird, darüber wird im einzelnen zu reden sein. Jedenfalls käme diesem imaginären, als höheres Selbst oder anders auch als verlöschendes Selbst (Nirvāṇa) verstandenen Punkt im Mikrokosmos die gleiche Bedeutung zu wie dem Absoluten, dem Urgrund, dem unbekannten Gott, dem "unteilbaren Punkt" im geistigen Makrokosmos. Beide Male ist es im Grunde ein und derselbe Orientierungspunkt für die Erlösung (vgl. V.4).

Es kann also vom Erlösungsvorgang gewissermaßen mit dem Rücken zur Außenwelt in Richtung auf das eigene I n n e r e gesprochen werden - s.dazu im folgenden jeweils i. unter den Abschnitten 2.a.b. und 3.a.b. Es kann aber auch von diesem Vorgang gewissermaßen sich umschauend mit dem Blick nach a u ß e n auf das Objekt gerichtet gesprochen werden - s.dazu im folgenden jeweils ii. unter den Abschnitten 2.a.b. und 3.a.b. In den Abschnitten 2-4 wird auch versucht, den jeweiligen Schritt deutlich zu machen, der am GN und JN vorbei- bzw. über sie hinausführt (2.c, 4.b.) oder die Berührung einer äußersten Grenze darstellt (3.c.).

1. Entweltlichung des Einzelnen und der Gemeinde

/4

Ein jeder, der auf sich selbst acht gibt, wird...gerettet werden, heißt es im GR (2:3/64/, GA-II) und der auf die Weisung von oben wartende Offenbarungsempfänger des CpH erhält die Verheißung: "Ich...bin i m m e r bei dir" (1:2, sp). Was bedarf es also, noch eines besonderen Eingehens auf die Gemeinde oder "Kirche" (ἐκκλῆση)? Ist das Phänomen einer Gemeinde im Rahmen dieser Weltanschauung nicht ein durch das zu Überwindende aufgezun-

genes? Das zu Überwindende ist ja die Welt der Vielheit, welche das seiner Natur nach "eine" pneumatische Licht durch die Ver- körperung aufgespalten hat (IV.81f). Dem mandäischen Adam wird bei der Vorbereitung zum Verlassen der Welt gesagt, wer seine eigentlichen Verwandten sind: "Deine Brüder sind Uthras der Wahrheit (kustā) und deine Schwestern sind gläubige Shkinas..." (GL 1:2/13; GA-II), d.h. also Wesen einer höheren Sphäre. Es bedarf daher einer besonderen Begründung für die Funktion einer Gemeinde in der Welt. Ähnliches gilt für den JN, der die auf ihm Fortgeschrittenen mehr oder weniger zu Eremiten oder zumindest zu nach innen gekehrten Menschen macht.

a. Einzelfrömmigkeit und Gemeindegedanke. - GN= Sehr verbreitet sind Wendungen, welche das Verhältnis des Stammes zur Lichtwelt als eine Sohnschaft und das der Seelen untereinander als eine Bruderschaft beschreiben (Käsemann 57; weitere Belege daselbst), womit freilich zunächst nur auf die Geistesverwandtschaft hingewiesen wird. Eine im typischen Sinne reflektierte Auffassung von der Gemeinde und dem Einzelnen hat das ptolemäische System: Sie ist "das A b b i l d der oberen Gemeinde (ἀντίτυπος τῆς ὕψους ἐκκλησίας, Ir 5:6, sp), und ebenso ist auch die Lichtwelt das Abbild der irdischen Pneumatiker-Ekklesia. Letzteres drückt sich in der Benennung jenes Aonenpaares der Lichtwelt aus, in dem "die uranfängliche Achtheit, Wurzel und Grundlage von allem", gipfelt. Es heißt Anthropos und Ekklesia (V.90). Der Bericht fährt dann fort: "und sie glauben, daß das (nämlich das irdische Abbild der oberen (= meinde) der Mensch in ihnen ist". Das heißt: Diese Abbild-Ekklesieologie geht offensichtlich darauf aus, die Vielheit als schmerzliche Zerstreuung der Pneumata nicht nur in der Einheit der Lichtäonenwelt wesentlich aufzuheben, sondern sie auch zu verwandeln in eine positive Vielfältigkeit des Lichtes. Ferner wird deutlich: Die Gemeinde im eigentlichen Sinne ist nur die unsichtbare, das, was "in ihnen" ist. Ein gnostisches Evangelium nennt die pneumatischen Wesen diejenigen, "die verborgen sind durch die Offenbaren", nämlich durch die Äußerlich in der Welt vorfindlichen Gnostiker (EvPhil 57:26; s. hierzu die Besprechung der Stelle bei Gaffron 164). Drittens steht diese Ekklesiologie im Einklang mit der Vorstellung von der Polarität von unterem und oberem Selbst (vgl. V.30): Das unsichtbare, aber auf seine Art wirkliche Selbst hier unten kann ein "Abbild" seines oberen Gegenübers genannt werden und ebenso umgekehrt, weil das Ich und seine Basis im All im Grunde wesenseins sind.

Diese Abbild-Ekklesiologie und Abbild-Lehre vom Selbst gibt auch den Schlüssel zum Verständnis der mythischen Namen der ptolemäischen Aonenwelt. In ihr erkennt der Ptolemäer den inneren Aufbau der irdischen Gemeinde, wie ihm dieser innere Aufbau umgekehrt auch das Bild jener Achtheit in der Lichtwelt zeigt. Eine existentielle Interpretation dieses Mythos wird uns nun zeigen, welche Stellung der Gemeindegedanke im Ganzen des GN erhält.

Verfolgen wir zunächst den Aufbau der ersten drei Paargenossen der Aonenwelt (Ir 1:1):

Urgrund	-	Einsicht
Verständnis (Nus)	-	Wahrheit
Wort (Logos)	-	Leben

So wie der Urgrund durch seine Einsicht im Verständnis der Wahrheit aus sich heraustritt, so tritt das gnostische Selbst durch seine Erkenntnis im Verstehen der gnostischen Wahrheit hervor. Wie aus dem Verständnis der Wahrheit Wort bzw. Sinn (Logos!) und Leben erwachsen, so erwachsen aus dem Verstehen gnostischer Wahrheit der Ruf und das Leben oder der Ruf des Lebens. Es sei im Blick auf das Pol-

gende daran erinnert, daß "der Ruf" nicht notwendigerweise immer (5) eine Gestalt gewinnt, die sozusagen von außen an den Erkennenden herantritt (V.54, Ende). Er kann auch völlig ohne Gestalt oder Hypostase als bloßes "Wort" oder "Sinn" in das Bewußtsein des Erkennenden treten.

Nun aber kommt es zu einer höchst charakteristischen Gabelung in der weiteren Entfaltung der Äonenwelt (op.cit.v.2):

Wort (Logos)		Leben	
Mensch	← Gemeinde		
Beistand	- Glaubenskraft	Urgründiger	- Mischung
Väterlicher	- Hoffnung	Nichtalternder	- Vereinigung
Mütterlicher	- Liebe	Selbstentstandener	- Lust
Immerwähren=			
der Nus	- Einsicht	Unbewegter	- Vermischung
Gemeindlicher	- Seligkeit	Eingeborener	- die Selige
Erwünschter	- Weisheit(Sophia)		

Wort und Leben bringen zwei Typen von Äonen hervor. Der eine ist der Mensch, der sich der Gemeinde zuwendet, und der andere ist - offensichtlich abgesehen von der Gemeinde - der in "urgründiger", d.h. in sich selbst ruhender "Mischung" Lebende.

Daß diese Auslegung der Dekade (auf der rechten Seite) das Richtige trifft, zeigt eindeutig das Miteinander der Prinzipien von "Vermischung", "Vereinigung" und der damit verbundenen "Lust" und "Seligkeit" auf der einen Seite und den Prinzipien von "Selbstentstehung", "Unbewegtheit" und "Eingeborensein" auf der anderen. Bemerkenswert ist auch die Idee von dem durch die Vereinigung nicht Alternden - offenbar eine Anspielung auf die Unsterblichkeit des in der Einheit mit dem geistigen Leben Verharrenden unter Verwendung eines Bildes aus dem Bereich des Erotisch-Sexuellen.

Wie verschieden das Bild auf der Seite von Mensch und Gemeinde! Das Miteinander, um das es hier geht, ist immer ein solches im Gegenüber, nicht in der Einswerdung: Beistand, Vater, Mutter, immer = währender Verstehensakt, Gemeindliches, Erwünschtes.

Mit dieser Gabelung ist etwas ausgesagt, das auch sonst aus dem Wesen des GN hervorgeht: Der Gemeindegew ist nur der eine von zweien, um die Entweltlichung durchzuführen. Dieser Befund deckt sich mit einer weiteren Beobachtung: Weil der Gnostiker seine Erkenntnis im wesentlichen alleine gewinnen kann, ist der Gedanke einer Missionsgemeinde durchaus nicht in allem gnostischen Schrifttum ein integrierender Bestandteil.

Doch hat die Überlegung, daß "der Ruf" viele Menschen, wenn nicht sogar die meisten, praktisch gesehen, von außen erreicht, den Missionsgedanken in so mancher gnostischen Bewegung wach gehalten. "Es müssen, heißt es (bei den Naassenern), die Größen verkündet werden", d.h. die Naturen des Menschen, die selige in der Höhe, die sterbliche in der Tiefe, die zur Höhe wiedergeborene, "verkündet so von allen überall...Denn, sagt er, wenn nicht die Größen verkündet würden, könnte die Welt nicht bestehen" (H 5,8:3), denn "das Ziel des Alls" oder genauer: "die Ziele" sind "die Samenkörner" (v.28), die durch die Gnosis ausreifen müssen, damit das Licht oder "der Mensch" wieder in seinen Urzustand zurückkehren kann. Verkündigung aber stiftet Gemeinschaft. So kann nicht nur der Einzelne allein, sondern auch die Gemeinde als Ganzes gefordert sein. Der zur Weltreligion entwickelte Manichäismus ist dafür das prominenteste Beispiel. Für den von ihm vertretenen Typ des GN gilt außerdem, daß auch das Licht aus Pflanzen und Tieren herausgeläutert werden muß, welches nur durch den Körper eines erwachten Menschen geschehen kann (§ 18). Für diese, die menschliche und außermenschliche Welt umfassende Aufgabe muß die manichäische Kirche weiterbestehen und bedarf, weil ja nicht alles innerhalb einer Generation geschehen kann, sogar der

Nachkommen.

JN= Für die Gemeinschaft mit Gleichgesinnten plädiert das /6 Bh.P : "Bindung (an die Dinge der Welt) kennen die Weisen als reißfeste Kette der Seele; dieselbe Bindung jedoch, auf die Frommen gerichtet, ist die geöffnete Tür zur Erlösung" (III, 25, 20, Gail 88). Gott sagt über den Frommen: "Durch die Bhakti zu mir, die er durch Gemeinschaft mit den Frommen erwirbt, meditiert er mich, dann findet er unverzüglich meine, von den Frommen gewiesene, wahre Natur" (XI, 11, 25; Gail 90), und der Fromme sagt zu ihm: "Unser Schauen soll sich auf den Anblick der Frommen richten, in denen Du Dich verkörperst" (X, 10, 38; Gail ibid.). - Bemerkenswert ist auch die buddhistische Formel über die "drei Kleinodien", mit der sich der neu Eintretende zum Orden bekennt. Hier ist die Ordensgemeinde unmittelbar neben den Buddha und die Lehre gerückt: "Ich nehme meine Zuflucht zum Buddha, ... zur Lehre, ... zur Gemeinde" (Olden // 1/311ff).

Doch wie im Hinduismus neben diesem Weg auch der des Waldensiedlers existiert (§ 16 Ende), so gibt es auch im alten Buddhismus, noch lange bevor der Typ des mit seinem Erlöserwillen den anderen Wesen zugewandten Universal-Buddhas im Mahāyāna aufkommt, den Typ des Pacceka- (Sanskrit: Pratyeka-) Buddha oder Privat-Buddha, der für sich allein der Buddhaschaft teilhaftig geworden ist. "In der ganzen Welt", sagt Gautama Buddha, "gibt es, mich allein ausgenommen, niemanden, der den Paccekabuddhas gleich ist" (op.cit. 299).

Entsprechend diesem doppelten Bilde des Heilsweges gestaltet sich auch wie im GN die Einstellung zur Mission verschieden. Für die Entfaltung des Buddhismus zur Weltreligion war die innere Entwicklung wichtig, die zu jener der Welt geöffneten, universalistischen Einstellung des Großen Fahrzeugs führte. Eine andere, sehr charakteristische Einstellung zeigt sich in einem Gespräch des Dichters Rabindranath Tagore mit zwei Asketen: "Warum predigt ihr nicht allen Menschen auf der Welt eure Lehre?" fragte ich. "Wer durstig ist, wird schon von selbst zum Fluß kommen", war seine Antwort... "Sie müssen kommen, alle bis zum letzten." (p. 49).

Der Frömmigkeit der Gemeinde wie der des Einzelnen nach ihrem inneren (i) und äußeren (ii) Werdegang sind die folgenden vier §§ gewidmet.

b. Entstehung von Gemeinde- und Einzelfrömmigkeit aus dem Geist. - GN= Als charakteristisch hierfür kann das Corpus Hermeti=7 cum gelten. Eine Geisteswelt wie die des Poimandres-Autors und des hermetischen Schrifttums im weiteren Sinne gibt keine Hinweise auf eine bestehende, äußerlich organisierte Gemeinde. Wir wissen nichts von einer Organisation, die Besitzerin dieses reichen Schrifttums gewesen sein könnte. Diese Traktate kennen allenfalls den Typ des Seelenführers und den einzelnen Jünger oder Schüler. Andererseits ist es gerade Cph 1, das uns wie keine zweite gnostische Schrift nach Art einer "idealen Szene" mit minutiöser Genauigkeit den inneren Werdegang einer Gemeinde beschrieben hat, der sich durch das Ganze dieses Traktates hindurchzieht.

Der Autor der Schrift wird vom Offenbarer gefragt: "Willst du nicht als einer, der alles empfangen hat, Führer werden für die, die des würdig sind, damit das menschliche Geschlecht durch deine Vermittlung von Gott gerettet wird? Ich aber, indem ich Lob und Dank dem Vater des Alls darbrachte, wurde von ihm entsandt, ... und ich fing an, den Menschen die Schönheit der Frömmigkeit und der Erkenntnis zu verkünden... Die hörten es und kamen einmütig. Wie einen von ihnen machten sich (über mich) lustig und gingen weg und lieferten sich (so) dem Wege des Todes aus, die anderen aber warfen sich mir zu Füßen und baten, unterwiesen zu werden. Ich aber rich=

tete sie auf und wurde ihnen ein Führer des (Menschen-)Geschlechts und lehrte sie, wie und auf welche Weise sie gerettet werden. Ich säte ihnen die Worte der Weisheit, und sie nährten sich von ambrosischem Wasser. Als es aber Abend geworden war..., ermahnte ich sie, Gott zu danken; und als sie das Dankgebet gesprochen hatten, ging jeder zu seinem Lager. Das Bekanntmachen des Wortes (brachte) Gewächse von Gutem. Mit dieser Gnade will ich erleuchten die, die in Unkenntnis ihrer Abstammung sind, meine Brüder, deine Söhne..., Vater. Dein Mensch will mir dir heiligen, wie du ihm die ganze Macht gegeben hast." Der Traktat nennt bestimmte Formen der Frömmigkeit wie Lob- und Dankgebet, Bruderschaft usw. als wesentlichen Ausdruck der Erkenntnis. Bei den Mandäern werden alle kultischen Elemente auf Vorbilder in der Lichtwelt zurückgeführt und der irdische Kultus hat also sein genaues Abbild in der himmlischen Welt (Rud//2/II, 67 Anm 1 und p.212).

Vom einzelnen Frommen redet eine Verheißung, bei der sich der Abbildgedanke besonders mit der Vorstellung von den sich gegen = seitig helfenden Erlösern verbindet:

Wer mein Gebet aus der Tibil betet,
dessen Gebet bete ich aus dem Lichtort.
Wer mein Gebet und meinen Lobpreis betet,
für den bete ich (ein Gebet) lang und groß. (GR 16:4/366/
GA-II; s. auch GL 2:22/66/)

Daß das Almosen ein Teil des Kultus ist, weiß die allgemeine Religionsphänomenologie (Leeuw, § 51:3), und so ist es auch im Mandäismus, aber mit besonderer Betonung der Abbildhaftigkeit: "Jedem, der Almosen gibt, wird das große Almosen ein Unterstützer sein. Wer den Nackten in Gewänder kleidet, dem wird man Gewänder und Hüllen um den Nacken legen. Wer einen Gefangenen auslöst, dem wird ein Gesandter (shliha) des Lebens entgegenziehen." (GR 1, § 105/16, GA-II; auch ML, Qol 76/57/) Ein häufiges Thema ist der himmlische Gottesdienst. "Für die mandäische Religion stehen uns für diese Vorstellung zahlreiche Belege zur Verfügung, die uns zugleich auch den irdischen Gottesdienst der mandäischen Gemeinde beleuchten" (Rud//2/II, 210ff). Im Mandäismus wird nach dem Fihrist die oberste Lichtsphäre "Welt der Lobpreisung" genannt (Flügel 57 und 90).

JN- Sammlung und Vorbereitung der Erkennenden geschieht in /8 der Upanishadenzeit und auch später durch den heiligen Schüler = stand. Die mit diesem Stand verbundene Wissensmitteilung ist eingebettet in ein kultisches Verhalten, das sich sowohl auf die Wissensinhalte als auch auf den Lehrer und auf den inneren Zustand des Schülers bezieht. Vom Brennscheit, das der Schüler dem Feuer seines Lehrers beizusteuern hat über den Ort der Übungen bis hin zum Einsammeln der Almosen hat alles seinen tieferen Sinn. Einen zwar das Einzelne nicht genügend erhellenden, aber doch vieles ahnen lassenden Einblick kann die Shikshavallī, das 1. Kap. der T.Up., vermitteln (D 214ff). Hier finden sich Gebete und Gelübde des Schülers, die Beziehung der zu erlernenden Laute und Lautverbindungen der Sprache zum Aufbau des Universums, Bittgebete um Weisheit und Glück für den Lehrberuf, Symbolworte für die neue Lehre, usw. Innerhalb des weiteren Kreises aller um das Heil Bemühten schlossen sich manche enger zusammen, um in derselben Schrift und in derselben Tracht das Mittel zu ihrer Erlösung zu finden. Dies bezeugt der Name der Muṇḍaka-Upaniṣad, die sich an jene wendet, die das "Kopfgelübde" halten, ein Gelübde, das äußerlich kenntlich ist durch das kahlgeschorene Haupt.

Das Bh.P schildert einzelne Kṛṣṇa-Gläubige als Menschen, die im Hochgefühl der Gottesliebe wie von Sinnen sind und plötzlich ohne einen äußerlich ersichtlichen Grund lachen, weinen, singen und tanzen können (XI, 2, 40; Glas//4/58:iff). Zahlreiche derartige Handlungen werden von Caitanya und anderen Heiligen berichtet.

Gewisse Arten der Frömmigkeit und ihre Pflege können sich auch auf das Karma auswirken, denn ein Opfer oder eine Bußübung bring-

gen immer ihren Lohn (op.cit.17:13). Das punya ist das transzendente Verdienst, welches durch das Ausführen bestimmter Zeremonien, durch kriyā, d.h. durch den Bau heiliger Stätten und Stiftung von Götterbildern, durch Spenden an Priester, usw. erworben wird (op.cit.14:36f, 18:33-40).

c. Die organisierte Bewegung. - GN= Die pneumatische Gemeinde wird zu einer festen Organisation, wenn eine bestimmte Form des Rufes bzw. die Tradition über eine bestimmte Rufergestalt zu ihrer Bewahrung drängt (Beispiele in V.61) oder wenn die Fixierung des Heilsgutes inmitten des Wechsels und Wandels der Zeiten und Orte zur Bindung an konkrete Formen des Gemeindekultus und der Gemeindeordnung drängt. Das "Zeichen" der Mandäer, z.B., die dreimalige Zeichnung der Stirn des Täuflings mit Wasser ist nach den Texten Wahrzeichen der Zugehörigkeit zur Heilsgemeinde: "Siegreich sind Hibil, Shitil und Anosh, und siegreich ist das Volk der Nasoräer, sowie die Priester und Mandäer, die (offenbar in Zeiten der Verfolgung und des Abfalls) an ihrem Namen und Zeichen festhielten, auf den Namen des ersten Lebens gezeichnet wurden und am Namen und an der Rede des Jawar-Ziwa festhielten" (GR 11/271f.). In einem christlichen GN werden die Apostel den zwölf Tierkreiszeichen zugeordnet: "Wie nämlich von jenen die Geburt registriert wird, so wird die Wiedergeburt von den Aposteln beaufsichtigt" (Exc 25:2). Herakleon sagt: "Die Gemeinde nahm Christus an", d.h. natürlich den Christus nach ihrer eigenen pneumatischen Konzeption, "und war in betreff seiner überzeugt, daß er allein alles versteht (weiß)" (OJ XIII.27, Fragm.25).

Andererseits ist es wiederum gerade die typisch gnostische, pneumatisch-eklektische Denkart, die sich einer stärkeren Fixierung der Gemeinde- und Lehrstruktur widersetzt (III.4). Diese Denkart ist sicher auch mitverantwortlich zu machen für die geringe Stabilität vieler gnostischer Bewegungen in der Religionsgeschichte. Es bedurfte schon einer Gemeindestruktur wie der manichäischen, um die Entwicklung zur Weltreligion zu gewährleisten. Die Gründe für den schließlichen Untergang des Manichäismus sind nicht in einer mangelnden weltlichen Stabilität zu suchen. An diesem Punkt war der Manichäismus bereit, durch die scharfe Trennung der "Auserwählten" und der Masse der "Hörer", welche Verheiratete, Krieger, Jäger, Handelsleute usw. sein konnten, der Welt Konzessionen zu machen (§ 20). Die manichäische Gemeinde war streng hierarchisch geordnet. Der "Führer" oder ἀρχηγός war der jeweilige Nachfolger Manis. Außer ihm gabe es fünf Rangstufen: (1) δειλάσκατοι, (2) ἐπισκοποι, (3) ἑταῖροι, (4) ἐκλεκτοί, (5) κληρονομοῦμενοι oder auditores. Die Rangordnungen (1)-(3) konnten nur aus den ἐκλεκτοί (4) hervorgehen. Näheres hierüber bei Widengren (/197ff). In den Rängen (1)-(3) konnten keine Frauen sein.

Bei den Mandäern, den einzigen Gnostikern der alten Zeit, die bis auf den heutigen Tag als Gemeinde existieren, kommt es erst sehr spät zu einer umfangreicheren Hierarchie, eigentlich erst dann, als damit der beginnende Rückgang der mandäischen Religion aufgenommen werden soll (Rud./2/II, 24ff; GA-II, 179f und Rud./4/38ff). Seit über hundert Jahren ist nun schon die Stelle des höchsten Würdeträgers, des Resh-'ammā oder "Haupt des Volkes" vakant. Die jüngere Hierarchie besteht aus den einfachen Priestern (tarmidi - Jünger, Schüler), Bischöfen oder "Schatzmeistern" (ganzivri). Es gibt nur wenige Priesteraspiranten und Diakone (shganda - Bote). Heute nimmt der Priester fast eine königliche Stellung ein. Er handelt als Vertreter der himmlischen Gesandten und Engel (uthri) und wird in den Ritualen häufig mit ihnen gleichgesetzt. Im Hauptzelebrenten des Rituals kann der "große Vater der Herrlichkeit" bzw. der Mānā Rabbā Kabīrā vertreten sein (NaCo-R p.42, -Z p.433).

JN = Auf der Basis des JN haben sich besonders zwei Richtungen erhoben, die bis zu einem gewissen Grade das Rüstzeug für eine Weltreligion entwickelten: der Jainismus und der Buddhismus. Geschichtlich gesehen und auch im Blick auf die geistige Umwelt wäre für den Status einer Weltreligion auf dem Subkontinent etwa Folgendes als erforderlich zu nennen: (1) die programmatisch, in allen Teilen zielgerichtete, präzise Ausformung der neuen Lehre, (2) die Ausbildung einer Lehrform, durch die das alte, eingewurzelte Erbe des Subkontinents, die vedische Tradition, nicht abgeschafft, sondern absorbiert wird, (3) eine straffe, aber dennoch schlichte, vom alten Kastenwesen möglichst unabhängige Organisation, (4) ein homo religiosus, dessen spirituelle und organisatorische Kapazität die Durchsetzung des Erkannten in der Geschichte gewährleistet. Das Fehlen des unter (2) Genannten bei den beiden Richtungen bedingte auf die Dauer den allmählichen Rückgang des einst stark entfalteten Jainismus und die Beschränkung der weltweiten Entfaltung des Buddhismus auf außerhalb des Subkontinents liegende Bereiche. Was aber hier im Zusammenhang mit Fragen der Organisation (3) besonders zu erwähnen ist, sind die für Buddhismus und Jainismus auf diesem Gebiet jeweils besonders charakteristischen Züge.

Beiden Richtungen gemeinsam ist die starke Betonung und Wertschätzung der Organisation in der Schaffung ihrer Mönchsorden und der damit verbundenen mönchischen Lebensregel, und doch liegen für beide Richtungen gerade hier wiederum auch ein gut Teil der Gründe für ihre Behinderung in der Geschichte. Bei den Buddhisten umfaßte die Gemeinde (der "Sangha") nur zwei Klassen von Personen: Mönche und Nonnen. Die Laien dagegen standen außerhalb des Sangha und hatten, wie sehr auch Mönche und Nonnen auf sie für ihren Lebensunterhalt angewiesen waren, keinen Einfluß auf die Gemeindeleitung. In ihrem kultischen Leben waren sie mit dem Orden nur verhältnismäßig lose verknüpft. Für die Jainas dagegen - darin der manichäischen Ordnung wesensverwandt! - umfaßte der Sangha von vornherein auch Laienanhänger und Laienanhängerinnen mit dem sogenannten "kleinen Gelübde" (Glas/3/202). Letztere waren neben den Sādhus oder Mönchen, den Sādhvis oder Nonnen, die Shrāvakas und Shrāvikās, d.h. die "Hörer" und "Hörerinnen" (op.cit. 331ff, vgl. die auditores der Manichäer!). Sie nahmen eine bedeutende Stellung ein, besonders durch ihr Recht der Aufsicht über den Wandel der Mönche und Nonnen, denen im Falle eines Mangels in dieser Hinsicht ihre Stellung durch die Laienschaft aberkannt werden konnte. Dagegen rückte es sich später, daß das Band zwischen Sangha und Laien im Buddhismus so locker war. Als das buddhistische Mönchtum auf dem Subkontinent entartete, ohne daß hier die Basis zu einer Kontrolle durch die Laienschaft bestand, als der Angriff der orthodoxen brahmanischen Gegenreformation einsetzte und die harten Schläge fanatischer Muslime erfolgten, da verschwand mit dem Orden auch der Buddhismus vom Subkontinent, weil die Laien ohne ein festes organisatorisches Band mit ihrem buddhistischen Klerus nun meist den Weg in den Hinduismus nahmen.

Trotz seiner das Verhältnis von Laientum und Orden festigen Organisation hat sich der Jainismus aufs Ganze gesehen nicht nur auf den Subkontinent beschränkt, sondern ist auch dort selbst stark zurückgegangen. Der Grund dafür liegt hauptsächlich in der Beibehaltung der Prinzipien der alten vedischen Kastenordnung. Seiner eigenen Theorie nach versteht sich der Jainismus als Weltreligion (op.cit. 314ff), und doch teilt er die Menschheit in Brahmanen, Krieger, Kaufleute, Unreine (Shūdras) und Barbaren ein (op.cit. 316ff). Die drei obersten Kasten werden als "zweimal geborene" bezeichnet, denn ihre männlichen Mitglieder erfahren durch eine Weihe, die Um-

gürtung mit einer heiligen Schnur, eine zweite, geistige Geburt. Die Kaste ist also hier wie auch im Hinduismus eine durch einen gemeinsamen Namen bezeichnete endogame Personengruppe, die die gleiche traditionelle Beschäftigung ausübt, ihren Ursprung auf eine bestimmte menschliche oder göttliche Person zurückführt und gemeinsame vererbte Pflichten, Rechte und Anschauungen hat. Hierdurch hat der Hinduismus bei den Jainas ein gewisses Einfallstor und die Möglichkeit zur Auffassung des Jainismus als einer hinduistischen Sekte gewonnen.

2. Die entweltlichende Sittlichkeit

/11

Leben in der Welt gewinnt Gestalt in der Sitte. Für die hier zu beschreibende Sittlichkeit ist es charakteristisch, daß sie einer Heiligkeit dienen soll, die sich nicht in, sondern in n e r h a l b der Welt zu realisieren hat (a), und daß sie eine Rück = sichtnahme auf alle, auch die außermenschlichen Wesen einschließt (b).

a. Heiliges Leben innerhalb der Welt. - Der Begriff des "In = /12 nerhalb" bringt es mit sich, daß diese Sittlichkeit einen doppel = ten Aspekt erhält: den Blick ins eigene Innere, die Beschreibung des "Ethos" (i) und den Blick nach außen, die Beschreibung der "Moral" (ii). Das vornehmliche Tun, das erwartet wird, ist die Wendung nach innen. Von dem im Inneren aufgerichteten Heil war schon in V.4f die Rede, aber während dort der "unteilbare Punkt" im Selbst sich ausweitet in das ganze Lichtall (Teil V), bleibt er unter dem in Teil VI behandelten Aspekt im Inneren des Menschen. Auch hier gibt es ein Wachstum, freilich nicht ein solches nach Welträumen und Weltzeitläufen, sondern ein nach den unmittelbar seelischen und umweltlichen Kategorien zu beschreibendes.

1. Kontemplation, Exercitium, Exklusivität. - GN = "Bleib ru = /13 hig in deiner Erleuchtung... beruhige denn deinen Sinn und laß dein Herz auf seiner Stütze sitzen!" (GL 1:2/18f/). Der Mandäer wird angewiesen, bei seinem höheren Ich Einkehr zu halten. Der Lichtbote sagt daher:

Ich komme, um die Herzen zu berühren,
um alle (Gedanken-) Schätze ('usre) zu messen und zu prüfen
(GR 16:4/366/, GA-II).

und der Gläubige bekennt:

... in meinem Wissen ließ sich das Wissen (manda) nieder
(CP St. 163, GA-II)

Ich habe das Leben (haijē) geliebt,

und Manda dHaijē ließ sich in meinem I n n e r e n nieder
(GL 3:19/101/, GA-II, sp)

Was für den Mandäer seine "Liebe zum Leben", seine innere Erleuchtung durch Manda dHaijē ist, das ist für den Propheten von CpH 1 die Erleuchtung durch den absoluten Nus, durch welche er, das All erkennend, auf "den Vater" über dem All "in Liebe gerichtet" ist (v.22) und durch welche er sich auch vom Vater geliebt weiß (v.12), d.h. nicht er als der ganze Mensch, sondern sein eigentlicher Mensch in ihm (- v.12 redet ja nur vom Urmenschen!). Seine wesentliche Charakterisierung hat dieses "Leben" und die Liebe zu ihm darin, daß es den Körper und seine Ansprüche ausschließt. "Ich, der Nus, lasse nicht zu, daß die Handlungen des Körpers, die sich herandrängen, vollendet werden" (v.22). Unter diesem Gesichtspunkt ist die gnostische Liebe nicht auf den konkreten, empirischen Menschen mit seinen leiblichen und seelischen Befürfnissen als Ganzes gerichtet.

An anderer Stelle wird ausgeführt, daß diese Liebe einer Art pneumatischen Zeugungsakt dient. "Dem, den die Frau liebt, gleichen die, die sie gebären wird... Liebet den Herrn, damit die, die ihr

zeugen werdet, nicht der Welt ähnlich werden, sondern sie dem Herrn ähnlich werden" (EvPhil 78:12ff). Im anderen Menschen soll durch "die pneumatische Liebe" (77:36ff), die ihm zuteil wird, der erkennende Mensch geweckt werden (s. hierzu Gaffron 155f). Von dieser Liebe kann gesagt werden: "Wer aber frei geworden ist durch die Erkenntnis, ist Sklave wegen der Liebe zu denen, die die Freiheit der Erkenntnis noch nicht aufnehmen konnten" (77:27f). D.h. aber wie das Folgende zeigt: man dient seinesgleichen. "Der Mensch verbindet sich mit dem Menschen, das Pferd verbindet sich mit dem Pferd", usw. (78:26f). "Wenn du ein Licht wirst, wird das Licht mit dir verkehren. Wenn du zu denen von oben wirst, werden die von oben auf dir ruhen. Wenn du Pferd oder Esel oder Kalb oder Hund oder Schaf oder ein anderes von den Tieren wirst, die außen und unten sind, werden weder der Mensch noch der Geist dich lieben können, noch der Logos noch das Licht noch die von oben noch die von innen. Sie werden nicht in dir ruhen können, und du hast keinen Anteil an ihnen." (79:1ff)

Wie sieht der Mandäer das Verhältnis der Menschen unter einander? "Zeiget Rechtlichkeit, Sanftmut und Bescheidenheit... Zeiget Nachsicht, Mitleid, Versöhnlichkeit und Barmherzigkeit, die von der Natur des Lichtes sind!" (GR 1/21/§ 156/) "Liebt und unterstützt einander, gleich wie die Augen, die auf die Füße achten... und ihr werdet das große Süß- Meer+ überqueren" (GR 1/18/§ 128/, GA-II). Wie die Fortsetzung dieses Textes zeigt, sind hier aber nicht die Menschen schlechthin, sondern - "Laufa"++ entsprechend - allein "die Brüder der Kushta" (Heilswahrheit) im Gegensatz zu den "Brüdern des Fleisches" angeredet. Die gleiche Auffassung spiegelt sich in der mandäischen Formulierung der auch sonst dem Judentum bekannten "Goldenen Regel" (op.cit. 1/21/, § 150/, GA-II), nämlich in der Begrenzung dieser Regel auf das Gemeindeglied (habra=Genosse!), und dem entspricht wiederum das Wort eines jüngeren Textes: "Versteht, daß zwischen Finsternis und Licht weder Kushta noch Laufa bestehen kann, sondern (nur) Haß, Eifersucht und Trennung..." (ATS 1, § 142/, GA-II). Eine über den "Genossen" hinausgehende Formulierung findet sich bei dem christlichen Gnostiker Ptolemaeus, der sich "Mildtätigkeit und Wohltun am Nächsten" angelegen sein läßt (E 33, 5:10, sp).

JN= Es geht darum, daß die Leidenschaft (rāga, kleśha, /14 kaśāya) nicht nur von Fall zu Fall unterdrückt wird, sondern daß ihre Wurzeln durch die Meditation vernichtet werden. Durch ein systematisches "Zerdenken" der Leidenschaften soll dies erreicht werden. Wie verschieden die Systeme des JN auch das zu Überwindende "Nichtwissen" theoretisch definieren mögen - nach dem Buddhismus ist es die irrige Vorstellung von einem beherrschenden Ich, nach dem Sāṃkhya der Irrtum, daß diese mit der Materie tatsächlich verbunden sei, nach Madhva und Vallabha ist es die mangelnde Einsicht, daß die Seele in allem Gott unterworfen sei, usw. - sie alle gleichen sich mehr oder weniger in dem praktischen Weg zum Ziel der Aufhebung des Karma verursachenden Wirkens und der Beseitigung seiner Folgen.

Einen Weg, vom inneren Tun des zu Erlösenden auch in einer positiveren Weise zu reden, haben die Bhakti-Frommen gefunden. Schon in § 6 (Anfang) wurden sie als Vertreter jenes Typs eines Erkennenden zitiert, der seinen Weg zum Heil über die Gemeinschaft mit den Frommen und in Liebe zu ihnen als der Inkarnation Gottes findet. Freilich hat auch diese Liebe zum Mitmenschen wie im GN ihre Grenze an dem Unheiligen im Sein des anderen. Sie betrifft diejenigen,

+ das Symbol der Scheide zwischen Diesseits und Jenseits, J Einl. XXI.

++ GR 15:3/308/, GA-II, s. IV. 81.

"die allen weltlichen Bindungen entsagt haben; d e s h a l b sei dir die Gemeinschaft mit ihnen erwünscht, denn sie haben alle Bindungsmakel beseitigt" (Bh.P III, 25, 24, sp; Gail 89). Dem entsprechend gilt andererseits: "Die Bindung an Un-Frome, durch Nichtwissen bewirkt, ist die Ursache des Wesenskreislaufs; die selbe Bindung jedoch auf die Frommen gerichtet, ist geeignet zur Bindungslosigkeit" (Bh.P III, 23, 55; Gail 89).

Das hier zugrundeliegende Denken spricht in aller Unmittelbarkeit BÄ.Up 2 aus. Als Yājñavalkya den Stand des Hausvaters aufgibt, um das Leben eines Asketen zu führen, sagt er zu seiner Frau vor seinem Weggang: "Fürwahr, nicht um des Gatten willen ist der Gatte lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Gatte lieb." Dasselbe wird über die Gattin, die Söhne, den Reichtum, den Brahmanenstand, den Kriegerstand, die Welträume, die Götter, die Wesen ausgedrückt und schließlich über das ganze Weltall: "Nicht um des Weltalls willen ist das Weltall lieb, sondern um des Selbstes willen ist das Weltall lieb" (BÄ.Up 2, 4:5, D). Wie in BÄ.Up 4 in dem Raum im Herzen das höhere Ich dem Gut und Böse der sittlichen Entscheidung innerhalb des Körpers und seiner Welt entbunden ist, so ist hier in BÄ.Up 2 das Ziel des wahren Liebens jenes allein Liebensewerte, nämlich das hinter der Vielheit und über den mit ihr gegebenen existentiellen Relationen ruhende, wenn auch unvermeidlich durch diese Vielheit hindurch zu suchende, all-eine Selbst.

11. Kontrast weltfeindlicher Moral und weltlichen Engagements.- GN= "Verlasset die öde Wüste und haltet euch fern und abseits von der Täuschung und dem Blendwerk dieser Welt", sagen die Mandäer (GR 5:2/179). Im Manichäismus hat ein Mönchtum seine feste Organisation erfahren in der Klasse der "Auserwählten" (Electi), die nicht nur dem Bereich des Geschlechtlichen, sondern der Welt in einem maximalen Sinne entsagen, die keinen festen Wohnsitz haben und ständig predigend umherreisen. Sie dürfen nicht mehr besitzen als Nahrung für einen Tag und Kleidung für ein Jahr (Bīr 208, 1; Hss II, 33). Der auf "den Gesandten" zurückgehende Noû, verleiht ihnen Liebe (ܢܘܬܐ), Glaube, Vollendung, Geduld, Weisheit (Wald = schmidt/Lentz 574; K 97, 20f.).

Die aggressivste und am stärksten programmatische Formulierung findet Marcion. Er fordert das geringstmögliche Maß an Berührung mit allem Geschaffenen "ad destruenda et contemnenda et abominanda opera creatoris..." (Harnack 148ff). Für die Mandäer dagegen gilt: Nachdem gewisse Bereiche des Lichtes der Kontrolle des Lichtes entglitten sind, kann es sich nur noch darum handeln, in der Welt durch das dortige gefangene Licht so viel wie möglich Einfluß zu gewinnen. "Deine Söhne", so wird dem Manda d'haijê gesagt, "sollen den Ruf des Lebens vernehmen lassen und Kaufleute sein, die Handel treiben" (GR 3/72). Die Handelsware sind die guten Werke (ibid., s. Anm 4 bei L.-Hierzu auch Rud./2/II 23 Anm 7), und es gilt keine Verachtung zu zeigen "gegen das, was (euch) in der Welt zu tun obliegt" (GR 2:1/42/, §88). Doch: "Wenn eine Seele vom Körper befreit ist und abscheidet, (so) weint nicht über sie!" (op.cit. 1/19/, § 134/, GA-II) "Denn solange ihr noch in der Welt seid, nehmen eure Sünden zu" (§ 135/, L). "Haltet stand in der Welt und ertraget die Verfolgung der Welt, bis euer Maß voll ist!" (1/20/, § 147/) In einigen alten Hymnen begegnet das von der Forschung so genannte "frühgnostische Tugendideal":

...werde nicht als Schuldiger in der Tibil gerufen.
Liebe nicht wohlriechende Kränze,
und habe kein Vergnügen an einer verführerischen Frau.
Liebe keine Wohlgerüche,
und laß das Nachtgebet nicht hinfällig werden...

Trinke nicht und berausche dich nicht,
und vergiß deinen Herrn nicht aus deinem Sinn...

Eine wesenlose Sache ist sie (die Welt),

in die du kein Vertrauen setzen darfst (op.cit.16:2/364f/,GA-II)

"Habt Vertrauen auf die wohlgefälligen Werke, die ihr tut. Wenn ihr aus dem Körper scheidet, (so) könnt ihr euch auf die Werke eurer Hände stützen" (op.cit.1/21/,/§ 155/,GA-II). Einzelheiten hierüber finden sich in den Texten, die heute zuweilen als "Moral-kodex" oder "Thora der Mandäer" bezeichnet werden (op.cit.1/13/,/§89/-/26/,/§180/ und 2:1/34/,/§24/-/48/,/§116). Die Moral der alten Mandäer hält sich noch ziemlich im Rahmen einer gewissen spät-jüdischen Gesetzmäßigkeit. Durch den antikosmischen Akzent, verbunden mit dem Laufa-Begriff (IV,81 Ende), ist das Ganze mit der gnostischen Theorie verklammert. Laufa wird so zur tragenden und treibenden Kraft der guten Werke.

Mit der Ehe, so meinen die Naassener, kann ein Pneumatiker nichts zu tun haben (H 5,8:33,9:11). Sie, die in das "Haus Gottes" eintreten, werfen dort ihre Seelen, ihre ψυχαι (vgl. Ir 7:1), wie ihre irdischen Kleider ab, und alle werden durch den jungfräulichen Geist männlich gewordene Bräutigame (vgl. auch EvThom 114). Die "kleinen Mysterien der fleischlichen Geburt" muß der aufgeben, der in "die großen, die himmlischen, eingeweiht" werden will (H 5,8:44f). Die Ehe gebiert den Tod (φθορά), sagt Marcion (Harnack 148ff). Allerdings galt die Ehelosigkeit wohl nicht für die marcionitischen Katechumenen. Für Marcion ist die Absage an die Ehe und den Geschlechtsverkehr wie auch die Nahrungsaskese zugleich Aufkündigung des Verhältnisses zum Weltschöpfer und zu seinem Gesetz. Im gleichen Zusammenhang steht es, wenn den Marcioniten in dieser Welt Haß und Martyrium willkommen sein sollen (Tecarm IV.9.36). Der Manichäer weiß um die Zweiheit der Geschlechter als ein Erbe der Dämonen. Der Geschlechtstrieb fesselt die ψυχή an die σάρξ, den mikrokosmischen Aspekt der *ἔλη* (TB III.6,68:31ff). Außerdem gilt es wie bei Marcion, sich der Kinderzeugung auch deshalb zu enthalten, weil damit das Licht nicht durch die Erbfolge der Geschlechter länger in der Hyle bleiben muß (Al 33,7:22ff).

Zu dieser weltfeindlichen Moral tritt ein gewisses weltliches Engagement in scharfen Kontrast. Zu den Mandäern sagt der Herr des Lichtes durch den Mund eines Uthra:

Die Welt, die werden soll,

können wir nicht unterdrücken (GR 16:2/365/,GL 2:18/62/).

Deshalb wird eine Weisung an die Kinder des Lichtes wie die folgende verständlich: "Sage ihnen: Nehmet ein Weib und bildet einen Stamm, damit die Welt sich von euch vermehre (GR 1/14/,/§92/, sp.2:1/35/,/§27/). Freilich wird die Ehe mehr oder weniger wie ein Kompromiß mit der Welt behandelt. Die Frau ist nach dem Bild der Finsternisherrscherin geschaffen (op.cit.3/116/), und Jahjā z.B. fürchtet seine eigene "Begierde", die ihn an seinen geistlichen Pflichten hindern könnte (J 31/110/). Shum bar Nū betrachtet die Schaffung seiner Familie so als habe er sie "als Zahlung geleistet innerhalb dieser Welt". Doch hat sie ihn noch nicht als erwartete Gegenleistung auf den Weg über das Süf-See, in die Erlösung ziehen lassen. Er wird damit beruhigt, daß die Welt und damit auch die Ehe bestehen müsse, um den Lichtmächten eine Ebene der Behauptung im Diesseits zu geben. Nach Shums Hinweis auf seine eventuelle Kompromittierung durch die "Unzucht" und Satansnachfolge seiner Söhne wird ihm nahe gelegt, sich darüber nicht zum Richter aufzuwerfen und sich von der Welt abzuwenden (op.cit.14/55-57/).

Der für die manichäischen Laien geltende "Dekalog" mit

dem Verbot des Tötens (§ 20), des Götzendienstes, der Lüge, des Geizes (wahrscheinlich bei der Abgabe der Almosen an die *lecti*), der Unzucht, des Diebstahls, der Zauberei, usw., wie auch die einer flexiblen Auslegung zugängliche "Goldene Regel" lassen so manche Kontakte zur Welt offen (Fih 333:5ff, Mir II, 296f; Shah 192,8). Die Laien haben z.B. die Freiheit zur Eheschließung und Familiengründung. Freilich ist nur die Monogamie zulässig (Bir 208,4).

Auch die Geschichte der Ausbreitung des Manichäismus erwähnt reichlich Beispiele intensiver weltlicher Kontakte. Die Brüder des sassanidischen Großkönigs Šapūr, mit Namen Mīhršāh und Pērōz, waren durch Mānī bekehrt worden (Wid/1/36ff). Nach einer Audienz mit dem Herrscher hat Mānī dann mehrere Jahre im Gefolge Šapūrs verbracht. Der Manichäismus scheint die im Sassanidenreich am meisten geförderte Lehre gewesen zu sein, wenn er auch das von Mānī sicherlich angestrebte Ziel, eine Staatsreligion zu werden, nicht erreichte (op.cit.39). Widengren hält es für durchaus glaubhaft, daß im Jahre 297, als sich Ägypten im Aufruhr gegen Rom befand, dieser Aufruhr auch von den dortigen Manichäern unter Ausnutzung der dortigen ökonomischen Mißstände angestachelt wurde. War doch der Manichäismus im römischen Reich immer als eine Religion der den Römern feindlichen Perser betrachtet worden (op.cit. 119f). Nicht nur wirtschaftliche, sondern auch politische Verhältnisse waren für den Zug des Manichäismus nach Osten von Gewicht (op.cit.133ff). Im Jahre 762 wurde das Turkvolk der Uiguren Herr der großen Stadt Lo-Yang, in der auch Manichäer lebten. Die dortigen Electi bekehrten den Uigurenfürst Bugug Chan, und bis ins 9. Jahrh. war dann der Manichäismus die Staatsreligion dieses Reiches. Vom 11. bis zum 14. Jahrh. erfreute sich der Manichäismus auch in der chinesischen Provinz Fu-Kien einer starken Begünstigung.

Wie schon aus der Zweiteilung der Heilsgemeinde in Electi und Auditores, so geht auch aus diesen Ereignissen die Kompromißbereitschaft der manichäischen Ethik hervor. Die Heilsgemeinde hat ja grundsätzlich alle "Quälereien" des Lichtes zu unterlassen, welches in allem ist, mit dem der Mensch bei der Zubereitung von Speisen, bei Anfertigung von Geräten und Häusern wie auch im Krieg, auf der Jagd, beim Handel und beim Ackerbau in Kontakt bzw. Kollision kommt. Auch muß die Gemeinde bedenken, daß in der Kinderzeugung ja auch weiterhin das Licht in der Welt versprengt wird. Ein dem entsprechenden bis zur letzten Konsequenz getriebenes Verhalten würde nicht nur zu Tatenlosigkeit, sondern zu Hungertod und Aussterben führen. Dem läuft jedoch eine andere Überlegung entgegen: "Andererseits muß das Licht noch auspflanzen und Tieren herausgeläutert werden, was nur durch den Körper eines tugendhaften Menschen geschehen kann, und allen anderen Menschen muß die Gnosis verkündigt werden, damit kein Licht mit ihnen zugrunde geht. Deshalb muß die manichäische Kirche weiterbestehen und bedarf, da nicht alles in einer Generation geschehen kann, sogar der Nachkommen" (Colpe 2/col.718). Die Aufteilung ethischen Verhaltens in zweierlei Arten zeigt nicht nur ein Nebeneinander, sondern einen Kontrast. Polotsky zielt hierzu einen charakteristischen Satz: "Die Electi [widmen sich] ihren *ἐντελέχεια*, die Katechumenen ihren Almosen" (Man.Hom.30,24f). Diese Worte aus einer Schilderung des idealen Gemeindelebens kennzeichnen den Sachverhalt mit unübertrefflicher Prägnanz" (Polotsky, col.263).

JN= Für den Buddhismus wie für den Jainismus gilt: Das /16 wahrhaft heilige Leben ist mönchisch, und das Leben, das um die Welt Sorge trägt, ist entweder ein Kompromiß oder die Vorstufe der Schwachen. Wohl ist die Gestalt des Bodhisattva vom Einsatz für die Welt geprägt (V.128f), aber dies ist ein Einsatz, der seinem im Sin=

ne der buddhistischen Lehre verstandenen missionarischen Auf- (16)
 trag gilt, den er nur durchführen kann, indem er seine persönl-
 che Heilsgewinnung vernachlässigt bzw. stark verzögert. Weil für
 den Mönch die Forderung besteht, weder sich noch andere an den
 Nächsten zu binden (- denn es gibt ja keine wirklichen Personen,
 kein wirkliches Ich-Du-Verhältnis -), noch die Welt als Schöpfung
 zu lehren und zu ehren, sondern alle von allem zu lösen und auch
 sich und andere nicht mehr als ein Selbst zu verstehen, daher
 kann des Weisen Einsatz für die Welt nicht anders als in Span-
 nung stehen zu seinem ureigensten Anliegen. "Alle Schmerzen und
 Klagen, alle Leiden in der Welt von mancherlei Gestalt, sie kommen
 durch das, was einem lieb ist; wo es nichts Liebes gibt, entstehen
 auch sie nicht. Darum sind freudereich und von Schmerz frei, die
 nichts Liebes in der Welt haben. Darum möge, wer dahin strebt, wo
 es nicht Schmerz noch Düsternis gibt, nichts in der Welt sich lieb
 sein lassen" (Ud VIII, 8; Olden//1/272f). Dennoch wird dem Bud-
 dhisten auch gesagt:

Wie den einz'gen Sohn die Mutter
 schützt selbst mit dem eignen Leben,
 so für alle Wesen weck' er
 in sich unbegrenztes Fühlen (Sn 149; Olden/ ibid.)

Oldenberg bemerkt hierzu: "Es ist bezeichnend, daß der Vergleich
 von Mutter und Kind nicht in die Mahnung ausläuft, zu tun wie
 die Mutter, sondern in das Gebot für alle Wesen 'unbegrenztes
 Fühlen' zu hegen."

Worauf für den Buddhisten der Akzent liegt, wird auch deut-
 lich im Milindapañha. Wer Gutes tut, wird durch die hierbei ent-
 stehende frohe Gesinnung für das Fortschreiten in der Erkenntnis
 aufgeschlossen. Auch der Schuldige wird schon durch seine Gewis-
 sensbisse an einem Anwachsenlassen seines Karmas verhindert (297;
 Glas//4/18:43ff).

Die Mu.Up sagt, daß "gute Werke" ihren Lohn im Himmel ha-
 ben, aber den Menschen nicht von der Wiedergeburt befreien. Doch die,
 "welche im Walde der Kasteiung und dem Glauben leben, gelassen, wis-
 send, um Almosen bittend", gelangen dorthin, wo der unsterbliche
 und unwandelbare Geist erwacht ist (1, 2:10f, G). Das heißt: den gu-
 ten Werken in der Welt wird eine gewisse helfende Funktion in der
 Wahrheitsfindung zugesprochen. Immerhin betrachten auch die kon-
 sequenten Vertreter der Auffassung von der Belanglosigkeit der
 Werke für die Heilsgewinnung die Werke noch als mitwirkende Hilfs-
 mittel (sahakārin), welche für die Erkenntnis oder für die Aufnah-
 me der Gnade vorbereiten (Glas//4/47:35ff). Obwohl die Werke eigent-
 lich nur nötig sind, solange das Wissen noch nicht erreicht ist,
 meint Madhva doch - im Gegensatz zu anderen Schulen -, daß auch
 der zur Erlösung Auserwählte sie tun sollte, um seine Wonnen im Zu-
 stande der Erlösung zu vermehren (Glas//6/87 und 100). Für die BhG
 steht zumindest fest, daß "niemand, der Gutes tut, ... ins Verderben
 gerät". Freilich bleibt das Höchste von allem, das zur Vollkommen-
 heit führt, die Versenkung des Yogin (VI.40-47 bei RGA). Die "Gol-
 dene Regel" findet sich im Viṣṇu-Purāṇa (I Kap. 19, s. Hacker/2/p. 68
 und 70f): "Wer anderen so wenig wie sich selbst Übles wünscht, den
 trifft kein Übel, weil keine Ursache dafür vorhanden ist... (v.4).
 So müssen Verständige, den in allen Wesen bestehenden Hari (Viṣṇu)
 erkennend, gegen alle Wesen unwandelbare Liebe (Bhakti) betätigen
 (v.9)... Wer dies erkennt, muß die ganze Welt der beweglichen und
 unbeweglichen (Geschöpfe) ansehen, als ob es sein Selbst wäre...
 (v.49)." Hacker nennt dies eine "Mitleidshaltung", die "abstrakt
 und passiv" ist. Man kann "von 'Gedankenethik' sprechen, wie Albert

+ in ihrer negativen, abgeschwächten Formulierung, Otto/2/62) 193

Schweitzer diese Haltung treffend genannt hat...Konkreter = "Ermittlungen der Wohlwollensgesinnung gibt es" im Vi.P "nur in der Form der Fürbitte" (2/146).

Einen besonderen Platz unter den Werken nimmt das *Almo* = *sengeben* an Brahmanen, Asketen bzw. Mönche ein. Wer ihnen gibt, erwirbt sich karmischen Verdienst (Ma IV, 226f, 235, SBE p.164ff), d.h. dies ist "die Gabe, die ihm zu spenden" der Heilige "den Menschen aus Güte und Erbarmen Gelegenheit gibt" (Olden//1/280).

Wenn eine phänomenologische Betrachtung mit allem zu tun hat, was sich zeigt, darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß es im Buddhismus trotz der genannten dogmatischen Bindungen auch eine Geschichte der Liebestätigkeit gibt, deren Hauptdaten G. Rosenkranz zusammengestellt hat (/1/39-41). Ihr namhaftester Repräsentant ist Indiens größter Herrscher, Asoka (272-231 v.Chr.), der allen Menschen "das volle Wohlergehen und Glück sowohl dieser wie der jenseitigen Welt" wünschte und für Mensch und Tier in seinem Reich tätig wurde. Eine ähnliche Geschichte im Raum des Hinduismus gibt es streng genommen erst seit der christliche Impulse aufnehmen = den Ramakrishna-Mission des Svāmī Vivekananda (1862-1902).⁺

Das aus vielen Quellen schöpfende Brahmanentum hat es auch zur Ausbildung einer Staatsphilosophie gebracht, mit deren Auffassungen sich in der Hauptsache auch die der sonst so stark jenseits-orientierten Jainas decken. "Das Lokāyata (der Materialismus) ist das beste Mittel zur Durchführung der Geschäfte d i e s e r Welt. Denn ein König, der die Lehren des Lokāyata studiert hat, bemüht sich, die 'Dornen' des Reiches (d.h. innere und äußere Feinde) auszu = rotten...Wer nur ganz von Mitleid erfüllt ist, der vermag nicht einmal den in seinen Händen befindlichen Besitz zu bewahren...Seelenruhe gegenüber Übeltätern ist der Schmuck von Asketen, nicht von Königen. Wehe dem Manne, der es nicht in seiner Macht hat, sowohl Zorn als Freundlichkeit zu zeigen! Der ist tot, auch wenn er noch lebt, der sich nicht gegen die Feinde mutig auflehnt!" (Somadeva, 'Nītivākyaṃrita', Bombay 1887, p.14 nach Winternitz, III, 529).

Eine Art Kompromiß mit der Welt stellt die Ordnung der Lebensstadien oder Āśramas dar, welche die Angehörigen der "wiedergeborenen" Kasten der Hindus durchlaufen sollen. Der junge Brahmanen-, Krieger- oder Kaufmanns- bzw. Handwerkersohn geht als Brahmācārin, d.h. als unverheirateter Schüler - nach den Gesetzbüchern für 12 (höchstens für 48) Jahre - in die Lehre bei einem Guru, der ihn in religiösen Dingen und von Fall zu Fall auch im Lesen, Schreiben usw. unterrichtet. Als Grihastha oder Hausvater erfüllt er dann im zweiten Stadium die Anforderungen eines Lebens unter den weltlichen Bindungen. Im dritten Stadium bei der Erreichung eines gewissen Alters zieht er mit oder auch ohne Gattin als Vanaprastha oder Einsiedler in den Wald, um sich der Meditation und Kasteiung zu widmen und sollte im vierten Stadium als heimatlos bettelnder Asket oder Parivrajaka beschließen (Glas//2/91ff). Wenn diese Einteilung auch für viele nur eine ideale Theorie blieb, indem die einen nicht über den Stand des Familienvaters hinausgingen und die anderen frühzeitig Asketen wurden, so zeigt sich hier doch das Bestreben, in ein Nacheinander aufzugliedern, was nicht in einem gedacht und verwirklicht werden kann.

In Tibet kam es vor, daß ein Guru seinem asketisch lebenden Schüler den Auftrag erteilt, ein Kind zu zeugen, um auf diese Weise die Erbfolge der Guruschaft zu sichern. Ist durch Geburt eines Sohnes der Zweck dieser Ehe erfüllt, so trennten sich der Schüler und das dafür ausgesuchte und durch eine besondere Weihe vorbereitete Mädchen wieder, um in einem Kloster das asketische Leben fortzusetzen (David-Neel 31).

+ Über die Entwicklung im modernen Indien s. besonders Wolf 194
"Die Durchdringung Indiens mit christlichen Impulsen" 73,
39-56.

b. Die Rücksicht auf alle Wesen - Panpsychismus. - Während /17 die eine Art des Denkens die in der Welt gefangene höhere Natur mehr oder weniger auf die Menschheit beschränkt, gibt es die andere, die sie in allen Wesenheiten erkennt (IV.24f). Der Gedanke an die Durchdringung und Vermischung der Materie des gesamten Weltalls mit der der Finsternis anheim gefallenen und nun zu befreienden höheren Substanz, wie er besonders für den Manichäismus und in ähnlicher Weise auch für den Jainismus charakteristisch ist (IV.28f), stellt in ethischer Hinsicht vor ein besonderes Problem. Es ist das Problem des Panpsychismus. Wenn der Gläubige bis in die geringsten Funktionen seines Alltags hinein auf die gefangene Lichtmacht stößt (vgl. auch IV.72 die Lehre vom "Jesus pati = bilis" und IV.54f) und garnicht in dieser Welt leben kann, ohne immer und an allen Orten das höhere Wesen "zu verletzen", so muß dies in ethisch-moralischer Hinsicht zu einem Radikalismus besonderer Art führen. So kommt es auch in diesem Zusammenhang zur Ausbildung eines gnostischen Mönchtums und Laientums. Beide bedingen einander, denn in der Welt kann eine kleinere Gruppe sich um das innere Anliegen des Panpsychismus bemühen (i) nur solange, als eine größere Gruppe sie umgibt, die Konzessionen an die Welt macht (ii).

1. Maximaler Enkratismus. - GN= Es gilt, sich der "Quälerei"/18 des Lichtes zu enthalten und durch einen dementsprechenden Lebenswandel, in dem sich der Sinn für die Gemeinschaftlichkeit aller Lichtwesen manifestiert, die Voraussetzung dafür zu schaffen, daß das in dem Gläubigen enthaltene Licht nach dessen physischem Ableben aus dieser Welt in die Lichtheimat zurückkehren kann. Da das Licht sich praktisch überall befindet, läuft der angestrebte Wandel auf eine Minimalisierung aller Weltbeziehungen hinaus. Selbstverständlich kann solch ein Leben nicht ohne Kompromisse seinen Lauf nehmen. Bei diesen Kompromissen wird auf das vorhandene oder nicht vorhandene Empfindungsvermögen der betreffenden Wesen reflektiert. "So muß man sich des Genusses aller beseelten Dinge enthalten, muß Gemüse essen und was sonst alles ohne Empfindungsvermögen ist" (Al 33,7:20ff). Vegetarische Nahrung ist eine geringere Sünde. Von Chancen der Befreiung für das im außermenschlichen Bereich gefangene Licht war bereits in V.111 die Rede. Hinzu tritt nun auf mikrokosmischer Ebene die Überlegung, daß für die von einem "Auserwählten" genossenen Vegetabilien keine "Schädigung" erwähnt, sondern daß dank seines, des "Auserwählten", ständiger Reinigung unterworfenen Körpers vielmehr Läuterung und Wiedergewinnung des in der Pflanzennahrung enthaltenen Lichtes für die Lichtwelt bewirkt wird (V.50).

Es ist klar, daß bei dieser geistigen Situation das Institut der Beichte eine ganz besondere Bedeutung im Leben der manichäischen Gemeinde gewinnt. Im Beichtspiegel werden daher nicht nur Sünden "gegen die derzeitigen Gottesboten" (Chv IV) und Sünden sozialer Art (op.cit.VI) erwähnt, sondern vor allem auch Sünden "gegen die Fünfgötter", Lufthauch, Wind, Licht, Wasser, Feuer (op.cit. III, vgl. V.109) und "gegen die fünferlei Lebewesen", Menschen, Vierbeiner, Fliegende, Wassertiere und in der Erde bzw. mit dem Bauche Kriechende (op.cit.V). Die Verbote erstrecken sich über die Mißhandlung der Tiere hinaus auch auf das Zertreten von Pflanzen (z. B. K 208:17), das Verunreinigen des Wassers, usw.

Ein Leben, dem alle diese Dinge nicht allein vergeben werden, sondern das auch darauf ist, auf sie Rücksicht zu nehmen, kann auch nur annähernd in einer Art Mönchtum verwirklicht werden. Sein Enkratismus wird als Ganzes symbolisiert in den "Siegeln" auf Mund, Hand und Schoß (AudM X, col. 1353), wobei das Siegel auf der Hand das Verbot des Tötens bezeichnet (Wid//1/98).

JN= Der Hinduismus, Jainismus und Buddhismus haben das Verbot, lebende Wesen zu töten. Dabei ist das Ausmaß der Geltung dieses Verbotes im einzelnen Falle verschieden. Die theoretische Begründung dessen liegt für den Hindu in der Identität des Jenseins zugrundeliegenden Lebens mit der Gottheit, für den Jain in der Beseeltheit aller Weltwesen und für den Buddhisten, der an keine höhere Natur innerhalb der Welt glaubt, genügt der Gedanke der Verbundenheit aller Wesen in einer Welt des Leidens.

Die strengste Befolgung des Verbotes zu töten ist dem Jaina-Mönch aufgetragen. Er übt Behutsamkeit beim Gehen, Reden, beim Aufheben und Niederlegen von Gegenständen und bei der Entleerung des Körpers. Der Platz ist zu untersuchen und lebende Wesen sind zu entfernen. Die "Gewaltlosigkeit" (ahimsā) ist für ihn erstes Gebot (Glas//3/205f). Er ist dazu ausgerüstet mit einem Stück Zeug, durch welches er das Wasser seiht, bevor er trinkt, mit einem Tuch vor dem Mund, um das Verschlucken kleinster Luft-Tiere zu verhindern, mit einem Besen oder einer Bürste, mit der er die Insekten auf dem Wege vor sich wegfegt (op.cit.337ff). Typisch für den Jainismus ist auch das Tierhospital (pānjrapol), welches von Laien unterhalten wird. "Das Tierhospital von Ahmedabad enthielt z.B. Anfang 1875: 265 Kühe und Ochsen, 130 Büffel, 5 blinde Kälber, 894 Ziegen, 20 Pferde, 7 Katzen, 2 Affen, usw. (op.cit.335). Die Tiere werden von ihren Besitzern eingeliefert oder durch Privatpersonen, die sie vor dem Schlachten retten wollen, für das Asyl gekauft. Das Pānjrapol enthält auch meist ein Insektarium (jivat khāna). "Dieses wird in Ahmedabad von einem Beamten ergänzt, der, zumal in der Regenzeit, wenn in Fäulnis übergegangene Stoffe häufig sind, einen Sack durch die Straßen trägt und in diesem Maden und anderes Ungeziefer sammelt. In den für die Insekten bestimmten Raum werden Körner usw. als Nahrungsmittel für die Bewohner hineingelegt. Am Ende jedes Jahres wird ein neuer Raum eröffnet, der alte wird dann für 10-12 Jahre geschlossen. Wenn diese Zeit vorüber ist, glaubt man, daß alles Leber in ihm abgestorben sei; er wird dann entleert und sein Inhalt als Dünger verkauft" (Bombay Gaettee 4, p.114f; Glas//3/336).

Wie im Manichäismus, so spielt auch im Jainismus besonders in Verbindung mit den Skrupeln des Panpsychismus die Beichte eine bedeutende Rolle. Zu "den fünf Graden des guten Wandels" gehört auch die Beichte bei dem geistlichen Lehrer und die Unterwerfung unter die von diesem verhängte Buße (op.cit.207).

11. Konzessionen an die Welt. - GN= Die Klasse der Electi /20 konnte die Avantgarde einer großen, manichäischen Kirche werden und bleiben, nur weil es eine zweite, größere Klasse in dieser Kirche gab, die der "Hörer" (Auditores) oder Katechumenen, denen weitgehende Konzessionen eingeräumt wurden. Um die Electi für die Aufgaben der Lehre und Kirchenführung zu erhalten, wurden ihnen die Beschaffung und Zubereitung ihres Lebensunterhaltes durch die Auditoren abgenommen. Die so im Dienste der Electi und der Kirche begangenen "Sünden" standen von vornherein unter dem Zeichen der Absolution (Wid//1/99 mit Bezug auf Hg X). Für die Auditoren gab es eine Art Dekalog (Fih 333:5ff, Mir II, 296f), dessen Verbote sich u.a. auch auf das Töten beziehen. Im übrigen gehen sie aber ihren Geschäften in der Welt nach, trinken auch Wein und essen Fleisch, das sie allerdings nicht selbst schlachten dürfen (op.cit.295f).

Das Selbstverständnis der Electi und ihre Beurteilung der Auditoren könnte man sich nach allem, was wir wissen, gut klar machen an einem Wort aus dem NHC II, das - obgleich aus einer anderen Religionsgemeinde stammend - an die innere Situation in der manichäischen Gemeinde erinnert: "Es genießen sie (=die pneumatische

Liebe) alle, die sich mit ihr salben werden. Es genießen sie auch diejenigen, welche abseits von ihnen stehen, solange die Gesalbten dastehen. Wenn die mit Salbe Gesalbten aufhören, bei ihnen (zu stehen) und sie gehen, bleiben jene, die nicht gesalbt sind und nur neben ihnen stehen, wieder in ihrem Gestank..." (EvPhil 77:35ff).

JN= Während der jainistische Mönch die sog. "großen Gebote"/21 (mahāvratā) für sich verbindlich hält, deren erstes nicht nur die absichtliche, sondern auch die unabsichtliche Tötung lebender Wesen untersagt (Glas//3/205), gelten für den Laien die sog. "kleinen Gebote" (anuvratā), deren erstes ihm nur auferlegt, kein lebendes Wesen absichtlich zu töten, also z.B. zum Zwecke des Opfers oder zum Genuß des Fleisches. Auch unbewegliche Wesen, wie Pflanzen, sollen aber nach Möglichkeit nicht beschädigt werden (op.cit.202f). Verbotten sind zwar Kriegshandwerk, Jagd, Fischfang, Ackerbau, die Verfertigung und der Verkauf von Waffen, von Elfenbeinarbeiten, von Dingen, zu denen Knochen und Haare verwendet werden, das Graben von Teichen und Brunnen, das Treiben von Mühlen und Maschinen, der Handel mit Tieren und Sklaven, usw. (op.cit.334), doch ist der Beruf eines Kaufmanns oder auch der eines Bankiers unter den Jaina-Laien zugelassen und bei ihnen häufig vertreten (op.cit.321ff).

Das Leben der Buddhisten steht unter dem gleichen Verbot des Tötens von Lebewesen, doch wird bei ihnen die Kasuistik bei weitem nicht so getrieben wie bei den Jainas.

c. Freitod ? GN= Liegt es nicht in der Linie eines Denkens, /22 welches im Rückzug aus der Welt das Heil erblickt, daß es nicht nur auf eine Minimalisierung der Weltbeziehungen aus ist, sondern auf die Auslöschung eines Lebens in der Welt überhaupt ?

Die Manichäer sind bemüht, μή ἐξάρειν δὲ ἑαυτοὺς μηχανωμένους καὶ θάπτειν (Al 33,7:24f), d.h. um der Reinigung von der Hyle willen nicht Selbstmord zu begehen (wörtlich: die Reinigung "mechanisch" vollziehend !), d.h. solche extremen Handlungen müssen dann, wenn sie legitim sein sollen, die Gnosis, das Prinzip pneumatischer Erkenntnis, zur Voraussetzung haben. Sie können sich als Folge der Gnosis ergeben, sie können aber nicht an ihre Stelle treten. Wo dies geschieht ist die Entwicklung an dem eigentlichen Anliegen des GN vorbeigegangen, selbst wenn es sich um sogenannte gnostische Gemeinschaften handeln sollte. Daß es sich bei den im folgenden genannten Menschen wahrscheinlich um Gnostiker handelt, geht aus der Erwähnung ihres Motivs hervor, das sie zu ihrer Handlung veranlaßt. Clemens Alexandrinus (Str IV,4,17) erwähnt "Häretiker", die sich "wie die indischen Gymnosophisten in den Tod stürzen, um dem verhassten Schöpfer zu entgehen" (Harnack 150 Anm 4). Harnack vermutet in ihnen Marcioniten (ibid.). Jedenfalls sind diese auch sonst bekannt durch strengste Enthaltung in Speise und Trank und durch die Bereitwilligkeit zum Martyrium als einem Ausdruck ihres Protestes gegen den Gott der Welt und des Gesetzes (op.cit.149).

JN= Bei den Jainas kann die aus der inneren Askese (Ābhyāsa =/23; tara-tapas, Glas//3/210) erwachsende Gleichgültigkeit gegenüber dem Leib und seinen Leidenschaften mitunter zum freiwilligen Hunger = tote führen. Dieser wird oft aber nicht nur von älteren Leuten auf sich genommen, die ihrem natürlichen Abschied aus der Welt zeitlich nahe zu stehen glauben. Vor einer "törichten Askese", wie sie schlecht beratene Leute üben, wird gewarnt. Dieses sogenannte "Bāla-tapas", z.B. durch Herabstürzen von einem Abhang oder durch Ertrinken, kann nicht zur Erlösung führen (op.cit.203 und 209). Daß auch ein buddhistischer Heiliger tun darf, was anderen Menschen nicht dient, zeigt die Geschichte vom Freitod des Godhika (S Vol.I,120; Glas//4/58:14ff).

3. Entweltlichung durch innere Loslösung von der Welt oder durch ihre Auflösung

/24

Bei den im folgenden zu behandelnden Phänomenen hat sich der Wille zur Entweltlichung radikalisiert, indem er als eine Art Spaltung im Zentrum der Person selbst ansetzt. Es handelt sich zum einen um eine Art Spaltung, die das heilige Leben im eigenen Innern von Gesetz und Sitte trennt (a) und zum anderen um eine gewisse Lostrennung jenes heiligen Lebens innerhalb des eigenen Bewußtseins (b).

a. Loslösung des Ichs vom sittlichen Bewußtsein. - GN= Sei es/25 daß die Erlösungsfähigkeit nur einigen oder sei es, daß sie allen zugeschrieben wird, auf jeden Fall weiß sich der um die Vollendung Bemühte, solange er an dieser Bemühung festhält, auf einem sicheren Weg. "Denn wie das Chaische unmöglich der Rettung teilhaftig werden könne - sie sagen ja, es könne sie garnicht annehmen, so sei es wiederum unmöglich, daß das Pneumatische... das Verderben annehme, auch wenn es sich in wer weiß was für Taten einlasse. Denn wie Gold im Schmutz seine Schönheit nicht verliere, sondern seine eigene Natur bewahre, da der Schmutz dem Gold nichts antun könne, so sagen sie auch von sich selbst, auch wenn sie in wer weiß was für materielle Handlungen geraten, würden sie dadurch keinen Schaden erleiden und das pneumatische Wesen nicht verlieren" (Ir 6:2). Die Reinheit des Goldes mag verdeckt sein, sie kann ihm aber nicht genommen werden. Damit sind wir an den Punkt gelangt, von dem aus der Indifferentismus seinen besonderen Gedanken zu denken beginnt. Eine so verstandene Sicherheit macht Mut, entweder Brauch und Sitte der Welt auszuhalten und mitzumachen (i) oder sich über jeglichen Brauch und jegliche Sitte hinwegzusetzen (ii).

JN= Interessant ist, daß das Bild vom Glanz im Schmutz eben=26 falls im JN, nämlich in der Sv.Up, begegnet: "Wie ein Stück (Gold oder Silber), das mit Erde bedeckt war, hell strahlt, wenn es gut gereinigt ist, so wird eine in einem Körper befindliche Seele, wenn sie ihre wahre Natur erkannt hat, isoliert, ihres Zieles teilhaftig und von Kummer frei" (2:14, AH).

"Wie an einem Lotusblatt das Wasser nicht haftet, so haftet keine böse Tat mehr an dem, der also weiß" (Ch.Up 4,14:3, G, auch I.Up 2) Daß aber mit der "bösen Tat" jegliches Werk in der Welt schlecht hin gemeint ist, sagt auf seine Weise Kap.4 der BÄ.Up ausdrücklich: "In dem Raum, der im Herzen ist, in diesem ruht er, der Gebieter des Alls, der Herr des Alls, der Fürst des Alls. Er wird weder durch gutes Werk mehr, noch durch ungutes Werk weniger... Ihn (d.h. den Er kennenden) überwinden diese beiden (Gedanken) nicht mehr: 'Aus dem und dem Grunde tat ich Böses, aus dem und dem Grunde tat ich Gutes.' Er überwindet diese beiden. Ihn quält nicht mehr, was er getan und was er unterlassen hat." (4,4:22; das Gleiche wiederholt mit anderen Worten v.23) "Wer nur den Ätman als sein Liebes sich vorstellt, dem wird nie ein Liebes wegsterben", und "nur den Ätman soll man als seine Welt betrachten" (BÄ.Up 1,4:8.15, G; s. auch 4,3:22). Der Vollendete "hat Gutes und Böses, das Haften an beidem überwunden", sagt die buddhistische Weisheit (Dh 412, Olden//1/282). Die Jainas sagen, daß das Tun, dem die Leidenschaft (kaṣāya) fehlt, nicht der Seele anhaftet, weil dem Wirken des Leidenschaftslosen das "Harz" fehlt, welches die Karma-Stoffe in der Seele hält (Tattv VI.5; Glas//4/37:40ff). So hat sein Karma keine die Seele bindende Kraft und ist nur von momentaner Dauer. Das Karma eines Vollendeten ist weder "weiß" noch "schwarz", d.h. weder gut noch böse und bringt keine Frucht mehr, sagt auch das Yoga-Sūtra (YS IV.7; Glas//4/38:1ff).

1. Aushalten weltlich-sittlicher Verpflichtung - Indifferentismus, Quietismus. - GN= "Ihr seid von Anfang an unsterblich /27 und Kinder des ewigen Lebens. Den Tod wolltet ihr als euren Anteil auf euch nehmen, damit ihr ihn zugrunde richtet und vernichtet und der Tod in euch und durch euch stirbt. Denn wenn ihr die Welt auflöst und selbst nicht aufgelöst werdet, seid ihr Herren über die ganze Schöpfung und die Vergänglichkeit" (Str IV.13, § 89, 2f). Valentin hebt hier einen Zug allgemein-agnostischer Einstellung hervor, von dem Indifferentismus und Quietismus ihre besondere Anwendung machen. Es geht bei ihnen um ein Freiheitsgefühl, das in einem sozusagen gefährlichen Eingehen auf die Welt sich die Freiheit des eigenen Selbstes bestätigt, ja als Verdienst anrechnet, also um eine Art "Feuerprobe". Ir schreibt über die Kainiten: "Das sei die vollkommene 'E r k e n n t n i s', ohne Furcht sich in jene Handlungen zu begeben, die man nicht einmal nennen soll" (Ir 31:2, sp). Um was es sich dabei etwa handeln kann, sagt eine andere Stelle bei Ir: "Wer in dieser Welt nicht ein Weib geliebt hat, so daß er sie bezwungen hat, ist nicht aus der Wahrheit und wird nicht zur Wahrheit kommen; wer aber von der Welt ist und vom Weib bezwungen ist, wird nicht zur Wahrheit kommen, weil er durch das Begehren nach (oder: von) einem Weib bezwungen ist" (op.cit. 6:4). Das heißt aber nichts Geringeres als dies: Nur wer seinen inneren Abstand von der Beziehung, seine innere Überlegenheit über die Beziehung der Geschlechter zueinander in und während eines wirklichen, praktischen Eingehens auf sie erfahren und sie so unter Beweis gestellt hat, hat diesen inneren Abstand, diese Verachtung tatsächlich heilkräftig realisiert (s. auch Gaffron 300 Anm 56 zu dieser Stelle).

JN= Der Ritter Arjuna erschrickt vor seiner Pflicht, in die /28 Schlacht zu ziehen, denn es handelt sich um einen Bruderkampf zweier verwandter Stämme. Gott weist auf seinen Geist hin, der "in eines Jeden Leib ist ewig unverwundbar... Darum darfst du die Wesen allesamt nicht beklagen. Und ebenso wenig darfst du, wenn du deine Pflicht im Auge behältst, erzittern" (BhG 2:30f, RGA). "In Ergebung (yoga)", lit. als die Zügelung des Verstandes (buddhi-yoga)⁺. Wer sie übt "achtet hier [in diesem Leben] beides nicht, weder Verdienst noch Schuld" (BhG 2:48-50). "Wie die Toren handeln, [mit ihrem Herzen] an dem Werke hängend, ... so soll der Weise handeln, ohne daran zu hängen, [nur] mit dem Wunsche, für die [Aufrechterhaltung der] Ordnung in der Welt zu wirken. Der Weise bewirke keine Störung der Überzeugung bei den Unwissenden, die an dem Werke hängen, [sondern] er heiße alle [ihre] Werke gut, während er [selbst] in Ergebung handelt... Wer aber die Wahrheit kennt... in betreff der Verschiedenheit [des Selbstes] von den Gunas⁺⁺ und in betreff seiner Getrenntheit von dem Werk, der ist der Meinung, daß die Gunas in den Gunas wirken" - und nicht das Selbst - "und hängt nicht [mehr an der Sinnenwelt]" (op.cit. 3:25f. 28, RGA). Wer die Welt der Gunas Überwunden hat ist "wie ein Unbeteiligter verharrend", wie einer, dem "Schmerz und Freude dasselbe sind", dem "es gleich ist, ob man ihn tadelt oder lobt", der "der Gleiche ist gegen die Partei der Freunde und die der Feinde" (op.cit. 14:23ff).

Entsprechendes nennt auch das Vi.P als Charakterzug eines Verehrers von Viṣṇu: Er ist der, "who looks with equal indifference

⁺ Die hier von Garbe gewählte Übersetzung ist bedingt durch seine Sicht der Kompositionsgeschichte der BhG. Annahme oder Ablehnung dieser Sicht beeinträchtigt nicht die Bedeutung der Zitate für unseren Zusammenhang.

⁺⁺ s. oben IV.82 Anm.

upon friend or enemy" (Vi.F, Book III, Kap. VII 232). Oldenberg führt gelegentlich der Schilderung dieses Gleichmuts im Buddhismus aus, wie diesem Verhalten auch der Gedanke der Vergebung untergeordnet ist (/1/276ff). "Die mir Schmerz zufügen und die mir Freude bereiten, gegen alle bin ich gleich; Zuneigung und Haß kenne ich nicht. In Freude und Leid bleibe ich unbewegt, in Ehren und Unehren; überall bin ich gleich. Das ist die Vollendung meines Gleichmutes." (Cariyā Pitaka III, 15 nach Olden//1/278)

Die BhG überläßt nun aber den Frommen nicht seinem eigenen Gutdünken: "Wer, ohne die Vorschriften des Gesetzes zu beachten, nach eigenem Belieben handelt, der gelangt nicht zur Vollkommenheit... Das Werk, das du in den Vorschriften des Gesetzes anordnet findest, sollst du hier [auf Erden] tun" (16:23f, RGA). Die Ursachen für das Zustandekommen aller Werke sind klar: "[Es sind die [materielle] Grundlage", d.h. der Körper, "der Täter", d.h. die empirische mit dem Innenorgan in Verbindung stehende Seele, "die verschiedenartigen Organe, die verschiedenen besonderen Bewegungen und das Schicksal als fünftes neben diesen... Wessen Denken frei ist von dem Wahn, daß sein Ich [d.h. sein Selbst] der Täter sei, wessen Verstand nicht von selbstsüchtigen Interessen befleckt ist, der tötet nicht, wenn er auch [alle] diese Menschen tötet, und wird nicht [durch sein Tun an das Welt-dasein] gebunden." (op.cit. 18:14.17) "Von einer angeborenen Obliegenheit", wie sie auch der Kriegerstand ist, "soll man sich nicht lossagen, wenn sie auch mit Übelständen verbunden ist. Denn alle Unternehmungen sind von Übelständen umgeben, wie vom Rauch das Feuer." (op.cit. 18:48; s. auch die Behandlung dieses Themas bei Wolff /1/85ff) Zusammenfassend läßt sich mit den Worten Garbes sagen, "daß das pflichtmäßige Werk, welches ohne jede Rücksicht auf den Erfolg und ohne jedes persönliche Interesse vollbracht wird, seine nachwirkende Kraft verliert, für den Täter also keine Fortdauer des Welt-daseins im Gefolge hat. Derartiges Handeln kommt mithin in dieser Hinsicht dem Nichthandeln des Erkenntnisweges gleich" (RGA 60)

Eine ähnliche, sich auch auf das Geschlechtsleben beziehende Auffassung findet sich im Šaiva-Siddhānta: "Sie haben bereits in diesem Leben alle Begierden der Seele beseitigt und sind Śiva erlangt habende umherwandelnde Śiva. Selbst wenn sie die Krone tragen und herrschen oder Umgang mit Frauen genießen, so sind sie doch ohne jede innere Begierde." (Schoff//2/409)

ii. Verwerfung weltlich-sittlicher Verpflichtung - Liberalismus, Antinomismus. - GN= Die Anhänger eines gewissen Prodikos /29 "sagen von sich, sie seien von Natur Söhne des ersten Gottes. Sie machen von ihrer edlen Abkunft und ihrer Freiheit vollen Gebrauch und leben, wie sie wollen. Sie wollen aber von nichts beherrscht werden und meinen in der Liebe zur Lust, sie seien schon Herren des Sabbats und über alle Geschlechter als Königs-kinder erhaben. König sei, sagen sie, das ungeschriebene Gesetz..." (Str III.4=§ 30:1) "Sie sagen auch, wenn sie den Lüsten des Fleisches unmäßig dienen, daß sie, was des Fleisches ist, dem Fleisch, und was des Geistes, dem Geist wiedergeben" (Ir 6:3). Die hier verwirklichte Emanzipation vom Maßstab für eine in der Welt lebende Gesellschaft stellt sich als ein Indifferentismus dar, welcher nach außen, auf die Gesellschaft gerichtet, zum Angriff wird, d.h. zum Antinomismus bzw. Liberalismus. Jonas behandelt daher dieses Phänomen unter dem Abschnitt über "das revolutionäre Element der Gnosis" (/1/1, 233ff).

Man würde den Liberalismus verkennen, wenn man in ihm nur die Haltung eines Sich-gehen-lassens, einer Art Kapitulation vor den aus der Welt stammenden Begierden sehen würde. Es zeigt sich,

daß die Libertinisten den auf diese Welt gerichteten Sinnen genau dieselbe Verachtung und Verdammung zuteil werden lassen wie alle Gnostiker. Die bestimmende Voraussetzung für den Libertinismus ist aber der Glaube an die Realität der Zweiteit, der Trennung der Sphären innerhalb der Person. Von einigen späteren Anhängern des Basilides heißt es geradezu, daß "sie wegen ihrer Vollkommenheit entweder Vollmacht hätten, auch zu sündigen, oder überhaupt wegen der eingepflanzten Auswahl von Natur gerettet würden, auch wenn sie jetzt sündigten" (Str III.1-§ 3). Wenn man auch bezweifeln kann, daß der im Christentum geläufige Terminus "sündigen" hier ein von jenen Anhängern des Basilides selbst gewählter und verwendeter ist, so ist doch das Gemeinte deutlich. "Nicht die Taten führten in das Pleroma hinein, sondern der Same, der von dort unmundig ausgeschiedt worden sei und hier vollendet werde" (Ir 6:4), denn das allein entscheidende Tun ist ja der Erkenntnisakt selbst.

Der Libertinismus wird auch als Rache an der Weltmacht geschildert. Während für den Enkratiten Marcion Weltentsagung und willige Leidensaufnahme als Kampfmittel dienten, ziehen die Libertinisten gegenteilige Konsequenzen, wenngleich aus demselben Geist heraus. Nach den sogenannten Antitakten ist Gott von Natur "unser aller Vater" und was er gemacht hat, sei gut. Aber eines seiner Geschöpfe brachte "die Natur des Bösen" in die Welt, wodurch er alle umgarnte und in Gegensatz zum Vater brachte. "Darum widersetzen wir uns, um den Vater zu r ä c h e n, diesem, indem wir dem Willen dieses Zweiten zuwiderhandeln. Da dieser nun gesagt hat: 'Du sollst nicht ehebrechen' (2. Mose 20,14), so laßt uns, sagen sie, die Ehe brechen, um sein Gebot zunichte zu machen." (Str III.4-§ 34,3f) In diesen sachlichen Zusammenhang gehört wohl auch das Verhalten der Naassener, bei denen die ἀνάγκη γενέσεως dadurch unterbunden werden soll, daß dem gleichgeschlechtlichen Verkehr Raum gegeben wird (Schlier 1/110 Anm 22 über H 5,7:17ff).

JN = Ein Indifferentismus, der zum Angriff auf die sittliche Ordnung der weltlichen Gesellschaft wird, ist besonders im Tantrismus vertreten, aus dessen Schrifttum die folgenden Strophen stammen (Kul.Ta Kap.9 nach IG 134f):

- (50) Das Glücksgefühl, das Wein und Frau'n
Und Fleischgenuß dem Menschen spendet,
Den Toren führt's zum Untergang,
Des Weisen Sinn zum Heil es wendet.
- (57) Was man nicht trinken soll, darf hier man trinken,
Was man nicht essen soll, dient hier zur Atzung,
Die Frau, die man nicht lieben darf, wird hier Geliebte:
Das ist der Kaulikas geheime Satz.
- (48) Es gibt nicht feste Regeln noch Gebote,
Nicht gute Werke noch tödliche Sünden,
Nicht Himmelswonnen noch auch Höllenqualen:
Dies ist es, was die Kaulikas verkünden.
- (69) Wie Planeten und Nakshatras
Unbeirrt am Himmel wandeln,
Sollen unbeirrt durch andre
Alle wahren Yogis handeln.
- (69) Unberechenbar die Vögel durch den weiten Luftraum fliegen,
Unberechenbar die Fische durch die Wasserfluten,
So läßt auch des Yogis Wandel
Sich durch kein Gesetz bestimmen.
- (75) Ein Yogi freut sich sämtlicher Genüsse,
Begehren ist nicht seines Handelns Grund.
Um alle Lebewesen zu begnaden,
Lebt spielend er auf diesem Erdenrund.

- (76) Der Sonne gleich, die alles Feuchte trocknet,
 Dem Feuer gleich, das jedes Ding verzehrt,
 So wird der Yogī, mag er auch genießen,
 Durch keiner schmutz'gen Sünden Schuld versehrt.
- (77) All-durchdringend wie der Äther,
 All-berührend wie der Wind,
 Sündlos wie ein Gangespilger:
 Unbefleckt die Yogīs sind.

b. Loslösung des Ichs innerhalb des persönlichen Bewußtseins. - GN= Was von Sektion VI im ganzen gilt, nämlich daß seine Themen im Gesamtbild des GN einen geringeren Raum einnehmen als die Systeme von Sektion V, das gilt im besonderen von diesem Abschnitt. Diese Tatsache sagt freilich noch nichts über das Ausmaß der Bedeutung, die diesem Abschnitt phänomenologisch zukommt. Wir stützen uns hierfür im wesentlichen auf CpH 13. /31

Die Ekstase ist in der Welt der Religionen ein immer wieder auftretendes Phänomen. Van der Leeuw behandelt das allgemeine Phänomen der Ekstase besonders in § 74 seines Buches unter der Überschrift "Gottesfülle". Der Gläubige wird auf einem besonderen Wege seines Numens, seines Gottes voll, unter teilweiser oder völliger Ausschaltung bzw. Veränderung seines alltäglichen, "normalen" körperlichen und seelischen Bewußtseins. Je nach dem Traditionszusammenhang unterschiedlich sind jedoch Mittel und Weg, die zu diesem Zustand führen, sowie seine inhaltliche Ausdeutung. Mittel und Weg sind in CpH 13 ein Dialog zwischen "Hermes" als Seelenführer und "Tať" als seiner Jünger. Dieser Dialog ist Vorbereitung und gegen Ende Erreichung der gnostischen Gottesfülle, ohne daß es möglich wäre, den Einschnitt zwischen altem und neuem Bewußtsein und dem Eintreten des numinosen Zustandes satz- oder wortweise genau zu markieren. Die "Wiedergeburt" oder $\pi\alpha\lambda\lambda\iota\sigma\tau\epsilon\sigma\iota\varsigma$ vollzieht sich in der meditativen Besinnung auf das vom Seelenführer Gesagte und in dessen spiritueller Verwirklichung. Der Autor rechnet offensichtlich mit der numinosen, beschwören = den Kraft des Wortes. Die Dialogform - alles ereignet sich während eines einzigen Gesprächs - ist daher mehr als nur Stilmittel des Autors - der Leser kann sich ja in immer wieder neuem Anlauf in die Worte vertiefen. Das ist das gleiche Mittel wie bei dem Pendant zu CpH 13 in CpH 1, wo eine ganze Weltbetrachtung mit allen mythischen und philosophischen Details in einer einzigen Vision und Audition zusammengedrängt geboten wird, aber während dort in 1 die Ekstase des Offenbarungsempfängers (s. V. 10) der Erkenntnis eines gnostischen "Makrokosmos" dient, dient sie hier in 13 der Erkenntnis des gnostischen Mikrokosmos.

Die Loslösung vom Alten und die Geburt des Neuen hat auch hier wieder den schon erwähnten zweifachen Aspekt: (i) die ekstatische Abspaltung eines Teiles vom unmittelbaren persönlichen Erleben und (ii) die gleiche Abspaltung verbunden mit einer enthusiastischen Identifikation der innerhalb der Außenwelt offenbaren höheren Natur mit dem eigenen Selbst.

JN= Eine Stufenfolge des vom Ich bei seiner Loslösung beschrittenen Weges, der an die im folgenden I und II zu beschreibende Schau heranführt und den mystischen Aspekt (c) schon andeutet, nennt "die dritte Ranke" der Kā.Up (G) in einer dem älteren Sāṃkhya verwandten Terminologie (s. auch die Parallelstelle Kā.Up 6:7f) : /32

(v. 10) Über den Sinnen stehen die Sinnesobjekte,
 über den Objekten der Verstand.

Über dem Verstand steht die Vernunft (buddhi), — b. i.
 über der Vernunft die große (Welt-) Seele+.

+ s. hierzu G 163 Anm 941

- (v.11) Über der Weltseele steht das Unentfaltete⁺, — b.ii.
 über dem Unentfalteten der Geist.
 Über den Geist gibt es nichts. Er ist der Gipfelpunkt
 und das Äußerste Ziel.
- (v.12) In allen Wesen verborgen wird der Ätman nicht offenbar.
 Er wird aber mittelst der spitzfindigen feinsten Erkenntnis
 von Feinsehern erkannt — c.

Der nächste Vers spricht dann parallel zu v.10-12 von den Stufen der Versenkung:

- (v.13) Der Weise soll Rede und Denken hemmen und sie in die
 Erkenntnis-Seele (die buddhi) versenken, — b.i.
 die Erkenntnis(-Seele) in die große (Welt)seele
 versenken, — b.ii.
 und (diese) soll er dann in die beschauliche (wörtlich: die stille, ruhige) Seele versenken. —

Geldner erläutert die Stufen als "die empirische Seele", "die Weltseele (mahān)" und "die absolute Seele, den außerweltlichen Ätman oder Puruṣa" (164 Anm 944).

1. Ekstase, Palingenesie bzw. Versenkung. — GN= Bereits in/33 IV.26 und 28 wurde gezeigt in welcher mannigfaltiger Weise den gnostischen Ich, jenem "archimedischen Punkt", in allen Systemen (außer dem marcionitischen, IV.30) eine Mythologisierung zuteil wird: als Kraft, als Substanz, als Vermischtes, usw. In CPH 13 ist dieser Punkt ziemlich groß. Dort wird von ihm als von einem ἀφύκτων σώμα gesprochen, freilich unter gleichzeitiger Versicherung, daß dies eine uneigentliche Rede sei, da dieses σώμα nicht mit den Augen des Körpers, mit dem Tastsinn, usw. wahrnehmbar sei (v.3). Das σώμα ist "allein nach Kraft und Wirksamkeit wahrnehmbar" (v.6). Hier wird also der GN in das menschliche Innere hinein mythologisch entfaltet und ausgebaut.

Im Unterschied zu der "unermesslichen", mit Farbe und Gestalt erfüllten "Schau" von 1:4ff ist dies eine "gestaltlose Schau", die der Seher in sich selbst, in der Tiefe seiner Person erschaut (ὁραὴ τῆ ἐν ἑαυτῷ ἀπακτὸν εἶδος, v.3). Für das Wirksamwerden dieses dynamischen σώμα muß der nach ihm Verlangende es "an sich ziehen" (ἐπισπᾶσθαι εἰς ἑαυτόν), welches durch Niederhalten der körperlichen Sinne und durch Reinigung von den ἁλοῦσι τοῖς ἐν τῇ σαρκὶ γίνεται geschieht. Die "Peiniger" (τιμωρίαι) sind: Unwissenheit, Trauer, Unenthaltbarkeit, Begierde, Ungerechtigkeit, Habsucht, Täuschung, Neid, Betrug, Zorn, Hast, Boshaftigkeit, aus denen sich dann noch viele weitere "Peiniger" ergeben, die alle ihre Herrschaft durch das Verließ des Leibes und vermittle der Sinne ausüben (v.7). Diese zwölf Mächte sind die dämonischen Gaben der Gewalten des Zodiakalkreises (v.12), die hier für das im Menschen eingeschlossene Licht dieselbe Rolle spielen wie die Mächte des Planetensystems in anderen gnostischen Systemen.

Die Kette, die aus der Unwissenheit (ἄγνοια) gewachsen ist, wird verwandelt dadurch, daß an die Stelle der am Anfang stehenden ἄγνοια die γνῶσις tritt. Aus ihr wachsen: Freude, Enthaltbarkeit, Standhaftigkeit, Gerechtigkeit, Gemeinschaftlichkeit (κοινωνία), Wahrheit, das Gute, Leben und Licht — eine Kette von zehn Gliedern, in einer Art Kettenreaktion zur "Vergliederung des Logos" (συνάρθρωσις τοῦ Λόγου, v.8f), wie hier das Lichtprinzip (vielleicht in Verbindung mit 1:5f) genannt wird. Das pneumatische Prinzip wird um ein Glied zusammengefügt, indem es den Platz des psychischen Prinzips, d.h. den Platz jener zwölf Mächte, einnimmt und dieses dabei auflöst. "Ich bin aus mir selbst

d.h. die "Urnatur" des Sāṃkhya-Systems, G 163 Anm 942

herausgegangen (ἐκ τοῦ ἐξ Ἀνθρώπου) in einen unsterblichen Körper, und ich bin jetzt nicht mehr der Vorherige, sondern wurde in *νοῦς* geboren" (v.3). Daß sich diese Schau an sich auf einen allmählichen Prozeß bezieht, steht am Ende von v.7: "Sie (die peinigenden Leidenschaften) lassen ab von dem, dessen sich Gott erbarmt hat, nicht in gedrängter Masse (d.h. nicht in größerer Zahl auf einmal = οὐκ ἀφ' ὅτου), und so wird auch die Art und das Wort der Wiedergeburt verstanden", d.h. als ein allmählicher Prozeß, in dessen Verlauf sich der Erkennende mit einem neuen, höheren Selbst identifiziert, das er von seinem körperlichen Sein strikt unterschieden wissen will. Wenn dieser Zustand erreicht ist, dann sind die Betreffenden "wie die im Schlafe Träumenden, ohne (aber dabei tatsächlich) zu schlafen" (v.4).

Der Dialog geht weiter. Doch soll es hier zunächst um das Geschehen der Wiedergeburt im Innern gehen, welches sich in der meditativen Verwirklichung jener 10 Kräfte, der "Dekade", im Innern des Schauenden manifestiert. Im Verfolgen dieser Linie ergibt sich eine letzte Einsicht: "Denn die Dekade, o Sohn, ist seelezeugend (*ψυχογενής*); Leben und Licht sind zu einem geworden, nun ist die Zahl der Einheit des Pneuma entstanden. So enthält sinngemäß (*κατὰ λόγον*) die Einheit die Dekade, und die Dekade die Einheit" (v.12). Was sich in Richtung auf das menschliche Innere - heute sprechen wir von Bewußtsein und Unterbewußtsein - als eine Zehnzahl von Kräften darstellt, das ist, konvergierend in Richtung auf den unteilbaren Ichpunkt, ein Einziges.

JN= Die in § 32 zitierte Kā.Up spricht auch von dem un-/34 ter der meditativen Versenkung für die Himmelswelten gewonnenen Geist- und Wonneleib. "Wenn man es", nämlich das Heil, "hienieden erkennen konnte noch vor der Auflösung des Leibes, so ist man dadurch fähig in allen Welten einen Körper zu tragen" (6:4; G mit Anm 982 und 983). Dieser hat einen der jeweiligen Welt entsprechenden Seinscharakter (6:5; s. die Behandlung des Verses in V.31), und wenn der Sichversenkende die Gesondertheit seiner Sinne von seiner Seele, d.h. der Sinne gesondertes Hervortreten und Sichzurückziehen, im Wachen und Schlafen erkannt hat, "so leidet der Weise keinen Schmerz mehr" (6:6; G mit Anm 985 und 986). Mit diesen Worten wird auf die Yoga Bezug genommen.

Das Wort bezeichnet die Einspannung des Körpers in den Prozeß der Meditation. Yoga ist etymologisch verwandt mit "Joch". nach Sv.Up 2, einem der ältesten Texte über den Yoga, bringe der Yogī "seinen Körper in eine ebene Lage, an drei Stellen (Brust, Hals und Kopf) ihn herausstraffend, konzentriere die Sinne in seinem Inneren mit dem Verstande und (er) wird mittels des Brahmanachens kundig über alle Furcht einflößenden Ströme hinwegsetzen. Er hemme seine Atemzüge, reguliere seine Bewegungen und, wenn der Atem geschwunden ist, hauche er durch die Nase aus. Wie einen Wagen, der von schlechten Rossen gezogen wird, lenke er kundig und aufmerksam sein Manas. Auf einem ebenen, sauberen, von Kiesel, Feuer, Sand freien Platze, der durch (liebliche) Laute und Teiche den Geist einläd, das Auge aber nicht belästigt, an einer höhlenreichen, dem Winde nicht ausgesetzten Stelle soll er sich dem Yoga hingeben. Nebel, Rauch, Sonne, Feuer, Wind, Leuchtkäfer, Blitze, Bergkristall und Mond sind Erscheinungen, die vorangehen und bei dem Yoga die Offenbarung in bezug auf das Brahman bewirken..." (2:8-11, AH; s. auch BÄ.Up 1,5:23).

Als eine besonders ausgeprägte und systematisierte Form eines Yoga kann die buddhistische Methode der Versenkung bezeichnet werden. Es werden hier neun Stufen unterschieden (Glas//2/232f; H.Beckh II, 44ff).

Region der reinen Formen (M 111, Ak 8, 7ff)

- (1) Erwägen, Erfassen, freudige Erregung und Glücksgefühl
 - (2) Erwägen und Erfassen schwinden, aber hinzu tritt innerer Friede
 - (3) Freude und innerer Friede weichen, hinzu tritt Gleichmut, Achtsamkeit und Besonnenheit
 - (4) Glücksgefühl weicht der Erhabenheit über Glück und Leid
- Nicht-Form-Region (Ak 8, 4)
- (5) Sphäre der Unendlichkeit des Bewußtseins
 - (6) des Raumes
 - (7) Sphäre der Nicht-irgend-Etwasheit
 - (8) Sphäre: Weder-Unterscheidung noch Nicht-Unterscheidung

Die neunte Stufe wird in § 39 (Ende) zur Sprache kommen. -

Vor seinem Tode durchmaß Gautama Buddha alle Versenkungsstufen, um dann wieder rückwärts gehend zur ersten zurückzukehren und um wieder bis zur vierten fortschreitend, auf dieser aus der Welt scheidend in das Parinirvāna einzugehen (Dī 16, 6, 8ff).

So wie ein Wurm, der ohne abzulassen über die Wespe nachsinnt, schließlich selbst zur Wespe wird, heißt es im Bh.P., so wird auch der Sichversenkende in den Gegenstand seiner Meditation verwandelt (XI, 9:23; Glas//4/56:10ff). Er schreitet dann von der bisher nur theoretisch erkannten Losgelöstheit seines Selbst zur existenziellen Realisation der Loslösung. Als die eigentliche Kraftquelle für den, der die rechte Meditation und Versenkung anstrebt, wird im YS die geschlechtliche Enthaltensamkeit genannt (II, 38) - das brahmācārya (der Brahmanwandel), ein Ausdruck, den auch der Buddhismus mit dem allgemeinen indischen Sprachgebrauch gemeinsam hat (Olden//1/312).

11. Identifikation der höheren Natur von Außenwelt und

Selbst. - GN= Während Cph 1:15 die außermenschliche Wirklichkeit /35 von der des Urmenschen trennt (IV.24.Mitte), zeigt sich in 13:2 ein stärkeres Eingehen auf die innere, verborgene Beziehung zwischen beiden: Der zur Wiedergeburt Erzeugte (ὁ γεννώμενος Θεοῦ), der auch "Gott als Sohn" (Θεὸς παῖς) genannt wird, ist "das All in Allem, bestehend aus allen Kräften", und v.11 dieses Kap.s zeigt deutlich, daß der Erkenntnis erlangende Wiedergeborene dieses göttlichen Prinzip in sich in allen Wesen wiedererkennt: "Ich bin im Himmel, in der Erde, im Wasser, in der Luft; ich bin in den Tieren, in den Pflanzen; im Schoße (des Leibes), vor dem Schoß, nach dem Schoß, überall."

Diese enthusiastische Identifikation des höheren Ichs mit der in allen Wesen verborgenen Lichtnatur kommt auf ihren Höhepunkt in dem "geheimen Gesang" des Seelenführers (v.17-20), einer Hymne, die "verborgen ist im Schweigen" und mit deren rechter Wirkung auch eine bestimmte äußere Haltung zusammengehört: "Stelle dich an einen Ort unter freiem Himmel mit dem Blick im Südwind zur Zeit des Falles der sinkenden Sonne und verehere fußfällig (προσκύνεις); desgleichen auch zur Zeit des Sonnenaufgangs zum Ostwind gewandt. Halte dich ruhig..!" (v.16). Zur Erleichterung der Exegese füge ich im folgenden den Versen der deutschen Übertragung von Reitzenstein eingeklammerte Buchstaben bei:

- 17(a) Alles Erschaffene in der Welt vernehme meinen Lobgesang.
- (b) Öffne dich, Erde, es öffne sich mir jede Schranke des Abgrunds: Bäume rauschet nicht mehr. (c) Lobsingen will ich dem Herrn der Schöpfung, dem Ein und All. (d) Öffnet euch, Himmel, steht still, ihr Winde, (e) der unsterbliche Kreis der Gottheit vernehme mein Gebet. (f) Denn lobsingen will ich dem, der alles erschuf, der die Erde festete und den Himmel aufhing, (g) der befahl, daß aus dem (Himmels)ozean das süße Wasser auf der bewohnbaren und unbewohnbaren Erde allen Menschen zur Erhaltung diene, (h) der befahl,

daß Feuer erscheine für alle Arbeit von Göttern und Menschen. (75)
 (i) Alle insgesamt wollen wir ihm den Preis darbringen, der über den Himmeln schwebt, der die ganze Natur erschaffen hat. (j) Er ist meines Geistes Auge: er nehme den Preis von meinen Kräften.
 18(a) Ihr Kräfte in mir, lobsinget dem Ein und All, zusammen mit meinem Willen lobsinget, all ihr meine Kräfte. (b) Heilige Schau (*ἁγδαία*), von dir erleuchtet lobsinget ich durch dich dem Licht des Geistes [Schau der Freude, durch dich dem Geist] lobsingend freue ich mich in Geistesfreude. (c) All meine Kräfte lobsinget mit mir. (d) Mäßigung (Enthaltsamkeit) lobsinget durch mich [der Göttlichen Mäßigung], (e) Gerechtigkeit, der Gerechtigkeit lob = singe durch mich, (f) meine Wohltätigkeit, lobsinget dem All durch mich, (g) Wahrhaftigkeit singe der Wahrhaftigkeit, (h) Güte singe der Güte Lob, (i) Leben und Licht, von euch steigt zu euch das Preislied. (j) Ich danke dir, Vater, du Tätigkeit meiner Kräfte, (k) ich danke dir, Gott, du Kraft meiner Tätigkeit. (l) Dein Wort singt dir durch mich den Lobgesang, (m) empfangt durch mich im Wort das All als geistiges Opfer.

19(a) So rufen in mir meine Kräfte, (b) dich, das All, preisen sie, deinen Willen vollstrecken sie. Von dir dein Wille (*βουλή*), zu dir das All. (c) Nimm von allen das geistige Opfer. (d) Das All in uns erhalte, Leben, erleuchte, Licht, vergeistige, Gott. (e) Denn dein Denken lenkt dein Wort, geistgetragener Schöpfer (*δυσπικρυός*),
 20(a) Du bist der Gott. (b) Dein Mensch ruft durch das Feuer, die Luft, die Erde, das Wasser, den Hauch, deine Schöpfung. (c) Aus deinem Aion ward mir das Preislied, und für mein Suchen hab ich in deinem Ratschluß Erfüllung gefunden. (d) Nach deinem Willen erlebte ich es, dies Preislied darbringen zu dürfen. (Lehmann 214, Hellenist. Literar. Texte Nr. 3)

Der gnostische Charakter dieser Hymne springt dem Leser nicht sogleich in die Augen, besonders wegen des nach biblischer Redeweise mit einer Schöpfungsterminologie gestalteten ersten Teiles. Vgl. hierzu Dodd 240ff über Cph 13:17 und Träger 115. Bei näherem Hinsehen zeigt sich freilich, daß es nicht die Werke der Schöpfung und ihre Natur für sich genommen sind, die gepriesen werden, sondern der, "der über den Himmeln schwebt" (v. 17<1>), "der unsterbliche Kreis der Gottheit" (e). Der im Geist Singende will "dem Ein und All" (c) lobsingen, das über der Welt ist. Daher: "Öffne dich, Erde!... Öffnet euch, Himmel!" (b)-(d). Der Hinweis auf die Einrichtungen der Natur (f)ff, dient der Herausstellung der Allmacht und Überlegenheit "des Einen" im Sinne der Ähnlichen, bereits in IV.39 besprochenen Lobpreisung von Cph 1:31 (4-9). Überhaupt ist die Hymne mit Cph 1 ausdrücklich verknüpft. 1:26 spricht vom Endziel der Erlösung, dem Aufstieg des Selbst aus der Welt "in die Natur der Achtheit", womit das von Kosmos und Planetensphäre (von den "Siehen") völlig entblößte, abgeschiedene Selbst gemeint ist. Nach 13:15 ist mit direkter Bezugnahme auf 1:26 die Hymne nun eine Art Wiederhall des Lobpreises der numinösen Kräfte des Selbst, wenn es sich anschießt, zu dieser letzten Stufe seines Aufstiegs zu gelangen.

Das Erleben dessen, was die Hymne beinhaltet, ist also ein Grenzerlebnis, ein Äußerstes an Erfahrung, in der sich nach dem Selbstverständnis des Gnostikers etwas vom einstigen Eintritt in die Ewigkeit schon jetzt widerspiegelt. Daß es sich bei allem um die Erlösung im gnostischen Sinne handelt, ist nicht nur durch den Zusammenhang mit Cph 1 klar, sondern wird auch deutlich im zweiten Teil der Hymne selbst. Man vgl. die folgenden Stellen mit inhaltlichen Parallelen aus anderen gnostischen Schriften:

Das All in uns erhalte(rette),
Leben (19d)...Dein Mensch ruft
durch das Feuer,die Luft, die
Erde,das Wasser,den Hauch,deine
Schöpfung (20b).

'Der die große Flut bewohnende Gott',
der ruft und schreit von 'vielen Was-
sern'...(nämlich vom)vielfältig zer-
teilten Werden der sterblichen Men-
schen...zu dem ungestalteten Menschen:
'Rette!...' (H 5,8:15).

Das All,das zugleich das Eine ist (v.17<e>),ist also nicht im pan-
theistischen Sinne der gesamte Inhalt des Universums,sondern viel-
mehr das im sichtbaren Universum (im Feuer,in der Luft,in der Erde,
usw.) gefangene,schreiende,zu erlösende höhere Licht und Leben. Die
Befreiung wird hier angebahnt dadurch,daß die "Kräfte in mir" das
"Ein und All" besingen (v.18<a>-<h>) und es im Wort "als geistiges
Opfer" darbringen (v.18 m). "Leben und Licht,von euch steigt zu
euch das Preislied...Dein Wort singt dir durch mich..."(v.18<i>-<l>).

Deinen Willen vollstrecken sie.
Von dir dein Wille zu dir das
All (19b).

Keiner nun rettet uns aus diesen Or-
ten,sondern das All - das sind wir -
wir sind gerettet (Rheg 47:24ff,aV.30).

Im Sinne des "zu erlösenden Erlösers" wird nun das Licht
aber auch ermahnt,ja geradezu beschworen,indem all seine Verant-
wortungen in mehreren Appellationen aufgezählt werden,die übrigens
auch die Funktion des Demiurgen einschließen (tragischer,abgelei-
teter Dualismus!): "Das All in uns erhalte,Leben,...denn dein Den-
ken lenkt dein Wort." Als "geistgetragener Schöpfer" hast du ja al-
les in Händen,"du bist der Gott" (v.19d-20a). Kap.13 reflektiert
freilich nicht über die Frage des Zustandekommens der Weltverstrickung
des Lichtes. Dies wäre aber auch eine "makrokosmische" Frage,und
man darf wohl auf Grund der allgemeinen,wiederholten Bezugnahme
von Kap.13 auf Kap.1 annehmen,daß der Verfasser des Ersteren sich
von dem des Letzteren in der Behandlung dieser Frage vertreten wis-
sen konnte. Im Übrigen ist die dem gnostischen Mikrokosmos am un-
mittelbarsten entsprechende Erklärung der leidvollen Weltverstrickung
die Lehre von der Wiederverkörperung (IV.58). Eine Lehre dieser Art
findet sich im hermetischen Schrifttum in 10:7f. Das Ziel der Eksta-
se von Kap.13 ist aber nicht so sehr die theoretische,sondern viel-
mehr die praktische Gnosis,das Innwerden der Wesensidentität von
höherem Ich und dem durch die Außenwelt offenbaren,aber dennoch
überweltlichen Gott.

JN= In einer knappen,direkten Weise beschreibt die Kai.Up /36
(AH) das Selbstverständnis eines Meditierenden,der die Loslösung
seines höheren Selbstes von seiner weltlichen Person mit Bezug =
nahme auf die ihm aus der Außenwelt zuteil werdende Offenbarung
vollzieht. "An einem einsamen Orte,in gutem Sitz,rein,Hals,Kopf,
Körper in gleicher Lage,im letzten Ashrama",d.h.im letzten Lebens-
stadium,"halte er alle seine Sinne nieder,..."(6). Der hier seine
Verehrung darbringt ist einer,der "sich versenkt hat in den allei-
nigen Herren,der aus Denken und Wonne besteht"(7),aber das Denken
hat ihm dennoch die Wesen der Außenwelt zum Denkgegenstand werden
lassen."Wer in allen Wesen sich und in sich alle Wesen sieht,der
geht,nicht aus einem anderen Grunde,in das höchste Brahman ein.
Sein Selbst mache der Weise zu dem unteren,den Omlaut zum oberen
Reibholz,und durch eifriges Quirlen mit dem Rührstock der Erkennt-
nis vernichtet der Weise das Übel"(10f).

Der Weg dieser Upanishad geht bis zur völligen Identifika-
tion des eigenen Selbstes mit dem Weltself,so daß Akte des Letz-
teren zu solchen des Ersteren werden: "In mir ist alles entstanden,
in mir ist alles gegründet,in mir geht alles zur Vernichtung ein.
Dieses zweitlose Brahman bin ich"(19). "Für mich gibt es nicht Er-
de,nicht Wasser,nicht Feuer,nicht Wind,nicht Luft"(23). Man könnte

fragen, ob die hier zum Ausdruck gebrachte Erkenntnis nicht schon Ausdruck eines mystischen Erlebens ist. Zweifellos wird hier in Richtung auf das mystische Erleben hin gedacht. Das Sein eines Zweitlosen, das Existieren als ein solches ist aber immer noch ein Schritt weiter als die erfüllte oder gedachte Ineinssetzung von Zweien, einem Innersten und einem Äußersten. Mag die Identifikation auch in einem die körperliche Trennung vom Absoluten vergebenden Gefühl der Wonne geschehen, so ist sie hier doch zugleich auch ein Denken (Kai.Up 7), das sich zwischen der Zweiheit von Subjekt und Objekt bewegt, selbst wenn dieses Denken hier auf die gefühlsmäßige Aufhebung einer Zweiheit hinweisen will (vgl. BÄ.Up 4, 5:15). Die Kai.Up versucht dieser Aufhebung gerecht zu werden, wenn sie die paradoxe Aussage macht: "Ich sehe, ohne zu sehen, und höre, ohne zu hören; ich bin ein Wissender in Einsamkeit, nicht ist einer, der mich kennt." - "Ich bin immer Gedanke" (21). Doch macht sie sich auch über das höchste und letzte Einssein raumzeitliche Vorstellungen: Der "die Gestalt des höchsten Atman" Tragende und "in der Höhlung" Wohnende, nämlich der, welcher "jenseits des Himmelsgewölbes, in einer Höhlung verborgen, erglänzt" (vgl. Kai.Up 5 und auch T.Up 2, 1:1), ist hier nicht nur der "von Sein und Nichtsein" Befreite, sondern bleibt zugleich "der Zeuge aller Dinge" (24).

c. **Mystik.** - Das gnostische Verständnis der Ekstase war das /37 einer Loslösung jenes höheren Ichs vom allgemeinen, alltäglichen Bewußtsein, einer zeitlich begrenzten Abtrennung eines höheren Personenzentrums; und das dem Indifferentismus zugrundeliegende Prinzip war das einer geistigen Loslösung von den weltlichen Lebensäußerungen und Lebensgesetzen der Person. Entsprechendes zeigte sich im JN. Dies alles ist nun aber Teil eines größeren Zusammenhanges, einer bestimmten geistigen Bewegung, einer gewissen Tendenz. Es liegt auf der Linie eines Strebens, welches auf Entweltlichung und Entwerden aus ist, daß es sich nicht nur mit einer subjektbestimmten (§ 27f, 33f) und einer objektbestimmten (§ 29f, 35f) Ich-Abspaltung begnügt. Alles bewegt sich auf jenen einen Punkt zu, von dem schon die Rede war (§ 3), auf den Punkt, der nach leibseelischen Kategorien ein Nullpunkt sein mußte und nach dem Verständnis von GN und JN ein Einswerden, ein Aufgehen im Licht bzw. im Absoluten ist. Kann dieser Punkt noch vor dem physischen Abscheiden erreicht werden? Daß man im Tode "nichts erhält", es sei denn, man ist zuvor "auferstanden", das machte bereits das EPhil (73:2-5 in V.6, Ende) deutlich. Kann diese "Auferstehung" auch Vollendung in dem soeben angedeuteten Sinne sein? Zur Beantwortung dieser Frage verfolgen wir die Entwicklungslinie weiter, die sich in diesem Kap. 3 abzeichnet. "Auf der geschärften Schneide des Messers ist schwer zu gehen. Die Weisen nennen es die gefährliche Stelle des Weges" (Kä.Up 3:14, G). Es geht um ein "Balancieren" zwischen Innen und Außen, um das Sichhalten auf einem abstrakten Punkt.

Eine solche Art der Vollendung müßte in theoretischer Hinsicht mit einer negativen Pneumatologie einhergehen, d.h. die Beschreibung oder Umschreibung dieser Vollendung im Bereich der Person könnte letztlich nur eine Negation sein, und diese wäre dann die Entsprechung zu der negativen Theologie in makrokosmischer Sicht. In CpH 1 geht es um eine Schau, in der das gnostische Selbstverständnis in den Makrokosmos hinein objektiviert wird. In CpH 13 geht es auch noch um eine Schau, aber verglichen mit 1, in einem verminderten Sinne; denn es ist jene gestaltlose Schau, jene ἀφαντος ὄρα, von der in § 33 und 35 die Rede war. Die Vollendung, von der nun die Rede ist, könnte, wenn überhaupt noch eine Schau, dann nur eine solche in Anführungsstrichen sein. Ein Außersichsein wäre diese Vollendung auch nur in einem uneigentlichen Sinne bzw. in

einem viel radikaleren, in einem absoluten Sinne, denn etwas, das einem mathematischen Punkte gleicht, hat keinen Inhalt mehr, weder in seelischer noch in leiblicher, weder in subjektiver noch in objektiver Hinsicht. CpH 13:12 sprach noch von Kräften, und zwar von zehn an der Zahl, aber an derselben Stelle wurde schon der Weg zur ἐνὰς, zu dem "zu einem gewordenen" Leben und Licht gewiesen, so daß die Dekade die Einheit "enthält", d.h. daß sie nicht nur von der Einheit herkommt, sondern auch zu ihr hinführen will. Einen direkten Bezug auf das Wesen dieser Einheit oder Einswerdung nimmt im CpH das 10. Kap.

Noch stärker als im GN liegt beim JN der Ton auf der Einheit in der Vielheit und auf der Einswerdung mit dieser Einheit, wie es sich schon besonders häufig am Beispiel der Upanishaden zeigte (s. Olden//2/51ff).

Ihrer Anlage nach haben der GN und noch mehr der JN zur Mystik insofern eine besondere Nähe, als die wesenhafte, "substanzielle" Gleichheit des Überweltlichen und des innerweltlichen, innermenschlichen Numen einen Grundwesenszug ihrer Erkenntnis ausmacht. Daher ist dem Satz Conzes zuzustimmen: "In der vollendeten Gnosis sind alle Dualismen aufgelöst..." (/2/126). Hier ist in der bewußtseinsmäßigen Annäherung und Einswerdung beider Numina nicht das Hindernis zu Überwinden, welches in einem Bekenntnis liegt, das nach Wesen und Sein eine klare Trennungslinie zwischen Gott und seinem Geschöpf zieht (Brunner 383ff), wie es im Judentum, Christentum und Islam der Fall ist.

1. Mystik im GN und im JN. - GN= Wir stehen vor der Tatsache, daß mystische Züge in dem genannten strikten Sinne in den großen gnostischen Systemen nicht vorkommen, wobei im Auge zu behalten ist, daß irgendeine ekstatische Schau als solche noch nicht eine mystische Vollendung bedeutet. Das Zögern gegenüber der Mystik ergibt sich vor allem sachlich: Das Festhalten an der gnostischen Schau, an der Transzendenz von höherem Ich und Gott, das Bewahren der negativen Pneumatologie und Theologie stellt sich einem Streben entgegen, das eigentlich nur als Negativum zu definierende Selbst innerhalb der Welt, im Seelischen, im Körper zur Erfahrung zu bringen. Da gnostische Mystik Einswerdung mit der Lichtwelt bedeuten würde, wäre ein Erleben dessen im Blick auf die liebseelische Bindung aller Erfahrung innerhalb der Welt inkonsistent und widerspruchsvoll erscheinend, solange das Hauptinteresse jenem Antagonismus von Welt und Nichtwelt als Objekt eines höheren Erkennens gilt. "Jetzt sind wir noch zu schwach zum Sehen (ὄψ'ς) und vermögen noch nicht, die Augen unseres Geistes (νοῦς) aufsteigen zu lassen und die Schönheit jenes Guten zu schauen, das Unsterbliche, das Unbegreifliche... Denn es ist unmöglich, o Sohn, daß die Seele, welche die Schönheit des Guten schaut, im Körper eines Menschen vergottet wird" (CpH 10,5 und 6,sp). In diesen Zusammenhang gehört auch einesich auf das ptolemäische System beziehende Beobachtung Foersters: "Vielleicht liegt in der Wendung, Ir 1,2:2, daß die Sophia beinahe 'von der Süßigkeit des <Abgrundes> verschlungen worden wäre', d.h. in dem Umstand, daß dies verhindert wurde, "auch eine Absage an die die unio erstrebende Mystik" (/3/30 Anm 3).

Doch über alledem bleibt das Verhältnis des GN zur Mystik doch ein besonderes. Im Rahmen seiner mikrokosmischen Erkenntnis ist das Streben des GN zu mystischer Vollendung in gewisser Hinsicht ein von seinen Grundlagen her legitimer Weg, und der gnostische Vorbehalt ist nur eine Bemühung und Sorge um Bewahrung und Fortsetzung des Erkenntnisinhaltes gegenüber einem "Nichts" und einer "Entleerung", die in der engen Nachbarschaft zu einer jegli-

VI

chen, beliebigen Mystik die Unverwechselbarkeit gnostischen Er = kennens gefährden könnten.

Ein in herkömmlichen raum-zeitlichen Kategorien ansetzen = des, aber zu echtem mystischen Erleben hinführendes Zeugnis enthält CpH 10:4-6: "Es ist mit der Schau des Guten nicht so wie mit dem Sonnenstrahl, der von seiner feurigen Natur her die Augen blendet und sie nötigt sich zu schließen ($\mu\epsilon\iota\nu\ \pi\omicron\lambda\epsilon\iota$); ganz im Gegenteil, diese Schau erleuchtet, und zwar einen solchen, bei dem sie es vermag, der fähig ist, die Einwirkung des wahrnehmbaren ($\nu\omicron\mu\eta\tau\eta\varsigma$) Glanzes zu empfangen; denn sie ist zwar schärfer (als der Sonnenstrahl), um hineinzugelangen, aber unschädlich und ganz voller Unsterblichkeit. Die es vermögen, mehr von der Schau ($\theta\epsilon\alpha$) an sich zu reißen, entschlafen oft vom Körper weg zum schönsten Gesicht ($\delta\psi\iota\varsigma$), in welchem Uranos und Chronos, unsere Vorfahren, begegnet sind" (v.4f). "Himmel" und "Zeit", die Gestalten der griechischen Mythologie, als Vorfahren des zu Erleuchtenden weisen auf dessen Rückgang auf die Anfänge des Werdens hin. Doch wird hier nicht mehr wie in 13 eine nach innen und außen objektivierende Schau von den "Kräften" und vom "Ganzen" geboten, sondern die Beschreibung der sogenannten $\theta\epsilon\alpha$ oder $\delta\psi\iota\varsigma$, von der hier die Rede ist, steht unter dem "nicht so wie". Der Autor verwendet Bilder ("Glanz", "Uranos", "Chronos"), distanziert aber im folgenden zugleich seine Redeweise von der Sache, um die es geht. Daß dies erst eine uneigentliche, vorläufige Rede war, die nur der noch nicht in diese Meditation Versunkene verwendet, sagen die folgenden Sätze: "Sehen wirst du es dann, wenn du nichts mehr darüber zu sagen weißt. Denn seine Erkenntnis und Schau ist Schweigen und Stillstand aller Sinnestätigkeit. Denn nichts anderes kann denken wer dieses denkt, nichts anderes schauen wer dies schaut, von nichts anderem hören noch überhaupt den Körper bewegen. Denn aller leiblichen Sinne und Bewegungen vergessend, verharret er regungslos. Umleuchtend den ganzen Geist und die ganze Seele, leuchtet es auf und zieht ihn hinauf, durch den Körper hindurch, und verwandelt ihn ganz in Sein ($\epsilon\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$)" (v.5f sp). Die abschließende Wendung gibt dem Gesamten den entscheidenden Charakter. Nicht ein letztes "Stück" Subjekt, nicht ein letzter "Teil" objektiver, leiblicher Erfahrung löst sich hier vom Bewußtsein ab, sondern das reine Sein, also der unteilbare Punkt, an dem der Einzelne nach gnostischem Verständnis das Licht all berührt und mit ihm eins wird. Ein weiteres Beispiel gnostischer Mystik findet sich in EV 42:12ff.

Solange dies als eine nur negativ beschreibbare, vom Weltbewußtsein zeitweilig lösende, der einstigen Vollendung nur ähnliche Annäherung an das endgültige Heil betrachtet wird, ist das gnostische Selbstverständnis nicht verletzt, sondern der Versuch gemacht, es bis zu dem extremen Punkt auf der Grenze zwischen Weltwirklichkeit und Nichtweltlichem zu führen.

JN= Zunächst soll auch für den Bereich des JN einer Infla=39 tion des Begriffes Mystik gewehrt werden. Das zuweilen in diesem Zusammenhang zitierte "tat tvam asi", die Formel der Identifikation von höherem Ich und Weltseibst (IV.25, (3) Ende) ist noch kein mystisches Erlebnis im strikten Sinne des Wortes. Wo zwar Wesensidentität festgestellt, aber noch das Gegenüber eines Du wahrgenommen wird, ist die ekstatische Verschmelzung nicht eingetreten, wiewohl sie auf diese Weise vorbereitet bzw. reflektiert werden kann. Das Gleiche gilt auch da, wo man sich noch um Vorstellungen bemüht, sei es auf dem Wege des Denkens oder auf dem der seelischen Einfühlung (§ 36). Auch die Konzentration "auf einen Punkt" (BHG 6:12, RGA; YS 3:1f, IG 187), die sogenannte "Einspitzigkeit" oder Ekāgratā (Pa=li: ekaggatā) der Geistestätigkeit (Otto/1/41ff; Olden/1/Anhang 434),

ist erst Vorbereitung. Der vollendete Myste dagegen fixiert (39) nicht mehr einen Punkt - er ist zu dem reinen Sein eines Punktes geworden. "Nicht mit Worten, nicht mit dem Denken, nicht mit dem Auge kann er erfaßt werden. Wie könnte es anders erfaßt werden als von einem (Lehrer), der sagt: er ist? Nur mit dem Wort 'er ist' wird er faßbar als das wahre Wesen für beide", d.h. für den Mysten und sein Numen. "Er ist", wer ihn so auffaßt, dem wird sein wahres Wesen klar" (Kā.Up 6:12f, G+).

In entsprechender Weise umschreibt die Mā.Up diesen Zustand: "Kein inneres Bewußtsein, kein Bewußtsein der Außenwelt habend, ohne dieses beiderseitige Bewußtsein, nicht durch und durch Bewußtsein, nicht bewußt, nicht unbewußt, unsichtbar, nicht mit Worten auszudrücken, unfassbar, unbestimmbar, unvorstellbar, unbeschreibbar, ganz in der Idee des eignen Selbstes aufgehend, die Erscheinungswelt austilgend, stillzufrieden, glücklich, zweifelos" (7, G). - Der Seher Yājñavalkya hebt hervor, daß mit diesem Ereignis auch das Erkennen erfüllt, d.h. zum Ende gekommen ist, denn "so wie einer, von dem geliebten Weib ganz umschlungen, nicht mehr weiß, was außen oder innen ist", so ist auch der Zustand des Mysten (BĀ.Up 4, 3:21, G). "Wenn er nämlich dann nicht mehr sieht, so ist er zwar sehend und sieht doch nicht, ... es gibt dann kein zweites anderes von ihm Verschiedenes mehr, das er sehen könnte" (v.23). Das Gleiche wird dann ausgesagt vom Riechen, Schmecken, Sprechen, Hören, Denken, Fühlen und Erkennen (v.24-31). Während in der Sv.Up 2:11 das ekstatische Erleben des Heiles noch ganz mit Bildern beschrieben wird (Feuer, Wind, Blitze, usw. s. § 34), unterscheidet die Ke.Up zwei Seiten an dem Ereignis: Die eine ist das Ereignis selbst, das Göttliche, Numinose; die andere ist was das menschliche Vorstellungsvermögen daraus macht: "In bezug darauf gilt diese Unterweisung: was am Blitz das ist, daß es blitzt und man mit Ah! die Augen schließt - dieses 'Ah' ist die Unterweisung in bezug auf die Gottheit. In bezug auf das Ich gilt: wenn dieses (Brahman) in den Geist einzutreten scheint und das Vorstellungsvermögen durch diesen sich intensiv seiner erinnert" (4:4f, sp, AH). Es ist das Vorstellungsvermögen, welches verantwortlich zu machen ist für die theoretische Verschiedenheit der einzelnen Systeme. Doch ist es verständlich, daß bei der Übereinstimmung in diesem Letzten, in der mystischen Erfahrung die Kommentatoren von Werken des Sāṃkhya, Yoga, Nyāya-Vaiśeṣika und auch die Jainas feststellen, daß das "Zum-Brahma-werden" der Vedāntins dasselbe sei, wie ihr "kaivalya" (Glas/4/68:8ff), und die kashmīrische, shivaitische Dichterin Lalā singt: Kein 'Ich' ist und kein 'Du', kein 'Der' ist und kein 'Das'! der Schöpfer ist allein, der selber sich vergaß. Der Blinde hat den Sinn der Worte nicht gefunden, sobald er sehend wird, ist ihm die Welt verschwunden. (LV 12, 59. - Weiteres s. oben V.104 Ende)

Die letzte Stufe des buddhistischen achtfachen Pfades und auf dieser wiederum die neunte und letzte Stufe der Versenkung wird zu rein mystischer Erfahrung, denn diese Stufe ist die "Aufhebung von Unterscheidungsvermögen und Empfindenem", eine Art von bis zu sieben Tage anhaltendem Yoga-Tiefschlaf (Glas/2/233). - Über Stufe 1-8 s. § 34. Die neunte Stufe bedeutet das völlige Verlöschen des Bewußtseins im reinen Sein (s. das "Ungeteilte" von Mu.Up 3, 1:8 in V.5 und das "selige Verlöschen" in V.124). - Im späteren Mahāyāna entsteht dann die Auffassung von einer viel kürzeren Zeit des Eintretens in diese unio mystica. Das Vimalakīrtinīrdeśha-Sūtra wie

* Von den drei Erklärungen der Phrase "für beide", die G in seiner Anm 991 nennt, geht die Deutung der "beiden" als Lehrer und Schüler an der Tiefe der Aussage vorbei.

auch die heutige Zen-Schule sprechen von ihrem Eintritt in einen einzigen Gedankenblitz (Gundert 50 und Glas//10/220).

Das chinesische Parinirvāṇa-Sūtra lehrt über das Nirvāṇa, daß ihm im Verhältnis zur Welt des Samsāra "gegenseitiges Nichtsein" zukomme (Beal 173; Glas//4/61 Anm 2), und Arthur Schopenhauer setzt an das Ende des ersten Bandes seiner "Welt als Wille und Vorstellung" folgenden Satz: "Was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrigbleibt, ist für alle die, welche noch des Willens voll sind, allerdings nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen - nichts."

11. JN= Systeme auf mystischer Basis. - Alle bisher genannten Beispiele für mystisches Erleben des JN haben ihr Gemeinsames darin, daß sie aus einem Zusammenhang stammen bzw. den erlebnishaften Endpunkt darstellen von Gedanken, Theorien, Systemen, die sich dem Absoluten von der Welt der Vielheit aus und in der Sprache dieser Vielheit zu nähern versuchen. Nun hat es aber im JN im Unterschied zum GN Systembildungen gegeben, die ihren Ausgang überhaupt erst von diesem mystischen Erleben aus genommen haben und bei denen die eigentliche Wahrheit und das eigentliche Erkennen überhaupt erst auf der Basis dieses Erlebens beginnt, so daß für sie das vormystische Erkennen, wiewohl es sich - zum Selbstverständnis des JN gehörig - auf dem Wege zum mystischen Erlebnis befindet, als eine niedere, unvollkommene Wahrheit eingestuft wird. Das reine, weltlose Sein der mystischen Erfahrung wird so sehr als die eigentliche Wirklichkeit erfahren, daß ihr gegenüber wegen des absoluten Gegensatzes die Welt der Vielheit, die Alltagswelt nur als völlige Unwirklichkeit, als ein bloßer Schein verstanden werden kann. Durch die starke Betonung des Yoga und die immer durchgebildeter werdenden Methoden der Versenkung in das Absolute gewinnt der JN - so scharf sein theoretisches Bewußtsein auch arbeiten mag - eine Neigung zur Welterklärung auf der Basis mystischen Erlebens und damit zum illusionistischen Weltverständnis, wie es dem GN auf Grund seiner geistes- und kulturgeschichtlichen Voraussetzungen nicht gegeben war.

'a'. Buddhistische Systeme. - Die Entwicklung zu mystisch/41 begründeten Systemen bahnte sich innerhalb des Mahāyāna an. Die altbuddhistische Lehre besagte: Da die Welt nichts aufzuweisen hat, was einer beharrenden, unvergänglichen Substanz gleichkäme, weil alles an ihr nur in bezug auf etwas anderes und nicht an sich und das andere wiederum nur in bezug auf anderes als seiend oder nicht-seiend betrachtet werden kann, ist die Welt letztlich als "leer" (śūnyā) zu bezeichnen (s. die Quellen bei Glas//1/486 Anm 121, 122). In vertiefter Form wird diese Aussage bereits um die Zeitwende herum in den Prajñā-pāramitā-Sūtras neu behandelt. Dann kommt es im 2. Jahrh. n. Chr. in den Lehrestrophen Nāgārjunas zur Lehre vom "Leeren" (op. cit. 340ff; Dasgupta I, 78ff). Nach ihr sind auch die weltlichen Daseinsfaktoren, die Dharmas, in welchen das kleine Fahrzeug noch letzte greifbare Realitäten sah, unwirklich. Geburten=kreislauf einerseits und jenes selige Verlöschen andererseits sind nur verschiedene Erscheinungsformen eines "Leeren". An sich be= steht zwischen beiden kein Unterschied (Mādhy. Sh 25, 19; Glas//4/62: 6ff). Aber das Unsagbare, welches mit dem Leeren gemeint ist, kann sich falsch und auch richtig verstehen, wodurch es zum Unterschied kommt. Das Nirvāṇa, das die wahre Natur aller Dinge unter dem Aspekt der Ruhe darstellt, ist deshalb stets latent vorhanden. Es modifiziert sich aber in zwei weiteren Arten oder Abarten da = durch, daß es bei den heiligen Menschen innerhalb der Scheinwelt

zur Realisation kommt: erstens, wenn sie es, noch mit dem Körper (41) behaftet, zeitweilig erleben; zweitens, wenn sie im Tode aus dem Körper in es eingehen (op.cit. 61:33ff), aber nur das unmodifizierte Nirvāṇa ist im vollen Sinne real.

Der Gewinnung dieser Realität dient die Lehre, die in den durch das kleine Fahrzeug überlieferten Reden Buddhas verkündet wird. Doch diese auch die Dharmas für wirklich haltende Lehre ist, da sie die Sprache der Vielheitswelt spricht, nur eine Verhüllungswahrheit (samvṛtisaṭya). Nach den Illusionisten ist sie keine Wahrheit an sich. In ihrer unvollkommenen Gestalt könne sie aber zur Wegbereiterin der "höchsten Wahrheit" (param arthasatya) werden (Glas//1/346).

Diese Lehre wird in gewisser Weise vorausgesetzt bei der anderen, der "Nur-Bewußtseinslehre" (cittamātra-vāda) der mahāyānistischen Dogmatiker Maitreya, Asaṅga und Vasubandhu (ca. 3.-5. Jahrh.; op.cit. 348ff). Nach der letzteren kann nichts ein Gegenstand des Bewußtseins werden, das nicht schon in diesem selbst enthalten ist, denn im Traum glaubt das Subjekt von ihm verschiedene Objekte wahrzunehmen, obwohl doch die Traumbilder nur Schöpfungen des Geistes sind. Warum sollte es im Wachzustand anders sein? Treten doch im Erleben der betreffende Gegenstand und der auf ihn gerichtete Vorstellungsakt immer zusammen auf. Das, was erkennt (grāhaka-Ergreifer) und was erkannt wird (grāhya-zu-Ergreifendes), sind nur Teile des Bewußtseins, welches sich in einen wahrnehmenden Teil und einen Bildteil gespalten hat (Glas//1/350ff). - Da sich ein Wesen in diesem Dasein wie auch in früheren oder in zukünftigen Existenzen als einer Einheit bewußt ist, obgleich es doch nur einen Strom von Dharma-Kombinationen darstellt, wird ein sogenanntes "Schatzkammer- oder Speicher-Bewußtsein" (ālaya-vijñāna) gelehrt, mit dem jedes Lebewesen ausgestattet ist und welches die Basis oder das Reservoir aller sich wandelnden Eindrücke bedeutet, sei es, daß diese bewußt oder unbewußt aufgenommen werden. Dieses Bewußtsein gleicht einem sich unablässig durch Aufnahme und Abgabe von Wasser verändernden Fluß, welcher die entsprechende Außenwelt jeweils aus sich herausprojiziert.

Alles auf diese Weise Bedingte, aller Schein dieser Welt weist aber auf ein Unbedingtes, Geistiges als seinen Urgrund hin. In allem "Abhängigen" (paratantra) spiegelt sich das Absolute (pariniṣpanna) wieder, welches als Exponent des Erlösungsglaubens jenseits allen Wechsels und aller Vielheit ruht. Es ist also nicht nur ein eigenständiges, sondern zugleich das nicht-relative Substrat von allem - reiner, indifferenzierter Geist. Die Linie des älteren Buddhismus ist damit verlassen, weil in ihm das Nirvāṇa stets nur das Wohin aber nicht das Woher bedeutete.

Vom Abhängigen gilt, daß es "weder dasselbe, noch ein anderes ist als dieses", nämlich als das Absolute (Vs 530, 555; VT 55). Das Argument ist: Wären sie voneinander verschieden, so könnte sich das Abhängige nicht vom Absoluten herleiten, wären sie aber identisch, so müßte ja das Abhängige rein sein wie das Absolute bzw. das Absolute so unrein sein wie das Abhängige.

Noch einen Schritt weiter tut Ashvaghoṣa (ca. 6. Jahrh.): Das "Speicher-Bewußtsein" ist nicht nur wie bei Asaṅga ein individuelles Bewußtsein, sondern ist mit dem Absoluten identisch. In den späteren Systemen, die noch heute viele Anhänger in Ostasien haben, wie z.B. die von dem Avatamsaka-Sūtra ausgehenden Schulen (IV, 25 Ende und V, 51), ist das Absolute in der Erscheinungswelt enthalten. Jedes Wesen, jede Blume usw. hat den Dharma-kāya des Buddha als Lebensprinzip in sich (Glas//1/355f). Der Vairocana der ostasiatischen Geheimlehre ist der eigentliche Kern alles

Existierenden. Ashvaghosha lehrt: Wenn der Wind des Nichtwissens, der im stillen Ozean des Absoluten bzw. des Dharma-kāya Buddhas die Einzelwellen hochpeitscht, ausgeschaltet wird, so ist die falsche Vorstellung von einer Vielheit mit Namen, Gestalten usw. überwunden.

'b'. Brahmanisches System. - Die buddhistischen Lehren haben eine Analogie oder richtiger: eine Nachfolge in der Weiterentwicklung gewisser vedantischer Aussagen. Das älteste uns bekannte Vedānta-Werk, welches ein weitergehendes Verständnis der upanishadischen Māyā-Idee (IV.12) bringt, sind die aus dem 8. Jahrh. n. Chr. stammenden Kārikās oder Lehrstrophen des Gauḍapāda zur Mā.Up. Sie besagen: Die Dinge, die im Traum erlebt werden, sind unwirklich. Da ein absoluter Unterschied zwischen den Wahrnehmungen im Traum und im Wachzustand nicht besteht, hat auch das vom Wachenden wahrgenommene All keinen höheren Wirklichkeitswert als der Traum (Mā.Up-K 2:4). So ist die Außenwelt nur die trägerische Vorstellung eines noch nicht geistig Erwachten. Sie ist nicht nur Gegenstand seines Irrtums, sondern selber Teil oder Produkt des Irrtums (Glas//1/183ff; Dasgupta I, 406ff).

Doch alle Vielheit ist Blendwerk,
vielheitlos ist die Wirklichkeit (Mā.Up-K 1:17, D)

Daraus ergibt sich:

Keine Seele entsteht jemals,
kein Entstehen ist der ganzen Welt,
das ist die höchste Heilswahrheit,
daß es nirgend ein Werden gibt ! (op.cit.3:48)

Dharmarāja aus der Schule Shankaras sagt am Anfang seines Vedānta-paribhāṣa:

Durch das täuschende Spiel der Verblendungskraft
das göttliche Selbst diese Welt erschafft (Spiel 5)

Nach dem vivartavāda, der Lehre von der Scheinmanifestation der Welt, besteht die Erlösung nicht in einem realen Eingehen der realen Einzelseele in das ens realissimum, die Weltseele oder den Weltgeist, sondern in der Erkenntnis, daß alle Vielheit der Welt und damit auch die der Einzelseelen nur Täuschung (māyā) ist (Glas//7/68ff), und in der Aufhebung des Nichtwissens um diesen wahren Sachverhalt. Das System der "absoluten Zweiheitslosigkeit" (kevalādvaita) fand in dem Brahmanen Shankara (ca. 800 n. Chr.) seinen bedeutendsten Vertreter. Ja nach ihm, der von der höchsten, nur in mystischer Versenkung erlebbaren Wirklichkeit herkommend, sprechen will, gibt es eigentlich keine Bindung und keine Erlösung, weil nur das eine ewig-erlöste Brahma existiert (op.cit.137). Die eigentliche Wahrheit ist, daß das Ich nie aufgehört hat, mit dem ewigen Brahma identisch zu sein, und daß die Welt nur in einer von vornherein gegebenen Einbildung, nur in einem Irrtum besteht, von dem das Absolute befallen ist. Nur vom Standpunkt der "niederen Wahrheit" aus, welche die Erscheinungswelt provisorisch als real ansieht, gibt es ein individuelles Fortleben der Einzelseelen (op.cit.75ff). Der Augenkranke mag sich schon überzeugt haben, daß es nur e i n e n Mond gibt. Wie er aber auf Grund seiner fortbestehenden Krankheit zwei Monde sieht, so bleibt auch für den Erlösten der Eindruck der Vielheit der Sinnenwelt, obwohl er weiß, daß sie nicht die eigentliche Wirklichkeit ist (Shankara zu Br.S IV, 1, 15; Glas//4/57:4ff). Solange "der Schleier der Māyā", das Blendwerk, aus dem diese Welt besteht, noch nicht zerrissen ist und die intuitive Erkenntnis des All-Einen noch nicht realisiert worden ist, muß man sich an die vedischen Satzungen und an die heilige Überlieferung halten, um allmählich allen Irrtum zu überwinden. Im wesentlichen werden drei Stufen der Offenbarung unterschieden (A. Bhattacharya in "Prabuddha Bhārata", Vol. 41 (Sept. 1936), p. 603ff,

s.Glas//4/69 Anm 2.- Ferner: Ders./7/130ff./1/190ff) :

(a) Die Gläubigen, welche einen vergänglichen Gott (wie z.B. Hiranyagarbha, d.h. Brahṃā) als Offenbarung des ewigen Welt-herrn (Ishvara) verehren, gelangen nach dem Tode zu Brahṃā. In seiner Welt (Satyaloka) werden sie bis zum Ende des Weltalters belehrt und gehen dann unter seiner Führung in "Vignus höchste Stätte" ein, wo sie in enger Gemeinschaft zum Ishvara stehen, sich hoher Seligkeit und Macht erfreuen, aber nicht teilhaben an Erschaffung, Regierung und Vernichtung der Welt. Später werden sie dann die Voll-Erlösung durch die volle Erkenntnis gewinnen.

(b) Andere Seelen, die sich in ihrer Erkenntnis mit dem Ishvara wesentlich identifiziert haben, gehen auch in ihn ein (Glas//4/69 Anm 1). Da der Ishvara ja kein an den Geburtenkreislauf gebundenes Wesen ist, sondern der allwissende, allmächtige, selige Herr der Welt, der "attributhafte" Aspekt des an sich attributlosen Brahṃa, haben sie so die Erlösung erlangt.

(c) Die Seelen, welche schon auf Erden den Trug der Māyā restlos überwunden haben, gehen im Tode im höchsten Brahṃa auf, d.h. sie werden zu dem, was sie in Wahrheit schon immer waren, was aber nicht sichtbar werden konnte, solange ihr Karma noch bestand.

Die Māyā oder das Nichtwissen ist hier eigentlich nur ein "X", ein Hilfsbegriff zur Erklärung der Existenz einer vielheitlichen Welt, denn "Wie kann man es erreichen, daß der eine in Sein, Geist und Wonne bestehende höchste Ätman sich gleichzeitig vielgestaltig manifestiert ohne die Annahme der 'Māyā'?" Ein moderner Brahmane hat R. Otto gegenüber dieses Anliegen drastisch zum Ausdruck gebracht, indem er sagte: "We do not explain the world, we explain it away" (Māyā-vāda-darpana, zitiert bei Prabhu Dutt Shastri 109 und Glas//7/74f). Hier hat dieser Illusionismus den Dualismus aufgehoben, wiewohl der erstere den letzteren zur Voraussetzung hat.

4. Entweltlichende Begehungen und Rituale

GN= An ein gnostisches Ritual zu denken bzw. an ein Ritual beim JN legt sich zunächst ebensowenig nahe wie der Gedanke an eine Ekklesiologie. Hier wie dort handelt es sich aber um allgemein religiöse und menschliche Phänomene, denen keine größere religiöse Bewegung ausweicht, die sich in der Welt ausbreiten will. Wo es im GN und beim JN zu Begehung und Ritual kommt - dies ist im einzelnen in sehr verschiedenem Ausmaß der Fall -, da stellt sich die Frage nach der Abbildhaftigkeit dieser Begehungen. Eine Schrift des NHC II bietet uns eine grundsätzliche Aussage (EvPhil 67:9-18, sp), die ich in der Übersetzung von Gaffron (206) wiedergebe: "Die Wahrheit kam nicht nackt in die Welt, sondern sie ist in den $\Sigma \gamma \mu \beta \omicron \lambda \epsilon \mu$ ($\tau \upsilon \pi \omicron \varsigma$) und den $A \beta \beta \iota \lambda \epsilon \rho \nu$ ($\epsilon \iota \kappa \acute{\omega} \nu$) gekommen. Sie (sc die Welt) wird sie (sc die Wahrheit) auf keine andere Weise empfangen. Es gibt eine Wiedergeburt und ein Abbild (der) Wiedergeburt", womit dem Zusammenhang nach ein Ritus gemeint ist. Der Autor bekennt sich zur Heilsnotwendigkeit dieser Art Ritus: "Es ist wahrhaftig nötig, daß man wiedergeboren wird durch das 'Abbild'." Das Wort "Auferstehung" als Wechselbegriff für "die Wiedergeburt" gebrauchend (V.6), fährt er fort: "Was ist die Auferstehung?" Den Terminus "Abbild" in zweifachem Sinne gebrauchend, wird die Antwort gegeben: "Und das 'Abbild'", d.h. hier: das gnostische Selbst, "muß durch das 'Abbild'", nämlich durch diesen Ritus, "auferstehen. Der <Bräutigam>", d.h. das von oben kommende erlösende Numen, "muß mit dem 'Abbild' durch das 'Abbild' in die Wahrheit eingehen. Das ist die Apokatastasis."

Auch eine andere Stelle der gleichen Schrift (84:18ff, sp)

gehört zu diesem Thema. In V.52(Ende) war von den "Sinnbildern (43) und Abbildern" die Rede, soweit es sich um die "Namen" des Mythos handelt. Dieses dort zitierte Wort gilt von den Begehungen, von den Riten in gleicher Weise: "Sie (die offenbaren Dinge der Wahrheit) sind schwach und verachtet. Die verborgenen (Dinge) aber sind stark und wertvoll. Die Mysterien der Wahrheit sind aber offenbar, indem sie S i n n b i l d e r und A b b i l d e r sind." Eine sachliche Parallele hierzu haben wir in K. Rudolfs Definition, mit der er das Wesen des mandäischen Kultgeschehens zusammenfassend charakterisiert: "Laufā", d.h. jene allem Lichtwesen eigentümliche Gemeinschaftlichkeit, "ist so eine die Welt 'transzendierende' Heilsgabe, deren irdisch-vorläufiger Charakter im Kultgeschehen realisiert, aber im Jenseitigeschehen (nach dem Tode) vollendet wird" (/2/II 153). Das Eigentliche, um das es im gnostischen Ritus geht, ist also das Verborgene, Unsichtbare - eine deutliche Parallele zur Unsichtbarkeit des Abbildes der Gemeinde (§ 5).

Wie läßt sich dann das, was dem GN durch Begehung und Ritual zukommt, positiv ausdrücken? Begehung und Ritual treten in Parallelen zur Mythologie. Wie die Erzählung des Mythos eine innere Einstellung voraussetzt, bei der die Erkennenden einen imaginären Standort im Überweltlichen einnehmen, von dem aus sie das Geschehen im gnostischen Makrokosmos betrachten (V.52), so nimmt nun die Gemeinde in ihrem Ritual das Überweltliche Geschehen in ihre nahe Welt hinein und bringt es hier unten zur Darstellung. Beim Mythos verwendet sie zwar die Farben und Konturen dieser ihrer Welt, sie trägt ihn aber in ihren Gedanken und Vorstellungen über diese Welt hinaus in das weite, imaginäre gnostische All. Das Ritual dagegen läßt auf seine Weise die Erlösung jetzt und hier Ereignis werden, wie dies in der erzählenden Gestalt des Mythos in so unmittelbarer Weise nicht möglich ist. Es grenzt einen heiligen, der Lichtwelt zugerechneten Bereich im Diesseits ab und läßt den Erkennenden durch ihn auf eine eigenartige Weise schon hier und jetzt an der Vollendung im Jenseits teilhaben.

Die Frage nach dem Ausmaß, nach dem Wirklichkeitsgrad der Abbildung und Teilnahme des Ewigen am Hier und Jetzt stellte sich schon im Blick auf "die Namen" des Mythos (V.52). Sie stellt sich bei der in Begehung und Ritual geschehenden Verbindung von Ewigem, Jenseitigem mit dem Vergänglichen nun in besonderem Maße. Sie kann sachgemäß nur in dem Gesamtzusammenhang, innerhalb der Struktur des jeweiligen gläubigen Selbstverständnisses behandelt werden. Eine Anknüpfung an bereits vorgeprägte Termini einer wissenschaftlichen Tradition ist nicht zu empfehlen. Das Wort "Sakrament", z.B., ist im GN ebensowenig wie im Neuen Testament ein Terminus technicus. Das Wort $\mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\sigma\tau\epsilon\iota\sigma$ wird gebraucht und kann zwar unter anderem auch das bezeichnen, was die allgemeine Religionswissenschaft mit dem Begriff der Sakramentalien zu beschreiben versucht (Leeuw § 51f) bzw. was diese oder jene Theologie unter "den Sakramenten" zusammenzufassen versucht, $\mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\sigma\tau\epsilon\iota\sigma$ ist aber weder im Neuen Testament noch im GN ein spezieller Terminus für das Sakrament (Gaffron 101ff). Terminus technicus für die rituelle Mitteilung des Heiles ist $\mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\sigma\tau\epsilon\iota\sigma$ in den Mysterienkulten (Anrich; Bult./2/146ff), bei denen der Empfang der unter der Verheißung eines Gottes stehenden rituellen Weihe die Heilsvollendung auf eine direkte Weise zuteil werden läßt, als "eine durch das Mysterium geschehende, substantielle Veränderung und Verwandlung des Menschen" (Tröger 112). Eine Aufzählung der Unterschiede von GN und Mysterienwesen im einzelnen, wie sie von mehreren For-

schern namhaft gemacht worden sind, bringt Rud//1/1971, p.23f. Im echten GN dagegen kann das rituelle Geschehen nie unmittelbar das ganze Heil allein sein. Die Handlung als solche kann abgesehen vom "Ruf" oder der Belehrung nicht die Stelle des eschatologischen Heilsgeschehens einnehmen, kann aber mit der Erkenntnis zusammen dieses Geschehen vermitteln. Mit Recht spricht Rudolph vom "Nebenander von Kult und gnostischem Mythos" (/2/II 104 Anm 5, sp), denn meist handelt es sich bei den Riten um ein Dazukommendes oder um ein altes vorgnostisches Erbe. Bei den Mandäern, z.B., wurzeln die Riten hauptsächlich in den Taufsekten des häretischen Spätjudentums, aus dem die Mandäer hervorgingen. Bei der oben zitierten Schrift des NHC II, bei Markosiern, Naassenern, Simonianern und Baruchgnostikern ist die Kultpraxis der der Mysterienkulte nahe. Entscheidend für den gnostischen Charakter eines Ritus ist jedenfalls die ihm beigemessene Bedeutung im Gesamtzusammenhang des gnostischen Selbstverständnisses.

JN= Das hinduistische Ritual wird in zahlreichen Werken behandelt, die Ägamas (Überlieferungen) oder Tantras (wörtlich: "Gewebe", d.h. systematische Darstellungen) genannt werden (Glas/12/). Die geschichtliche Entwicklung faßt Glasenapp wie folgt zusammen: "In dem Maße, in welchem das dravidische Element an Einfluß gewann, wurde der vedische Feuerkult allmählich zurückgedrängt durch den Tempel- und Bilderdienst, bis dieser schließlich ein unerlässlicher Bestandteil des Brahmanismus wurde" (/2/153). Die Tantras geben ihre Vorschriften für die einzelnen Riten und Observanzen (caryā) unter Hinweis auf ihre Abbildhaftigkeit. Die grundlegende Auffassung ist, daß alle kosmischen Erscheinungen, jedes Wort, jede Handlung, jeder Gedanke durch geheimnisvolle Fäden mit dem ewigen Weltengrund verknüpft sind.

Buddhistische Tantras sind erst aus der zweiten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrtausends bekannt (Ders./13/18). Sie gehören zur 4. Phase des Buddhismus, dem rein-tantrischen "Diamant-Fahrzeug" (Vajrayāna). Dieses Fahrzeug wie auch der ihm entsprechende Hinduismus haben auf der Basis einer Anschauung der Welt als einer Erscheinungsform des Absoluten die Macht von Gedanken, Worten und Werken dem Streben nach der Erleuchtung dienstbar gemacht.

Freilich ist es vom Bestreben des JN aus gesehen verständlich, daß die Bewertung der Riten sehr unterschiedlich sein konnte. Die einen behaupten, der zu Erlösende solle äußerlich noch allen Pflichten ritueller Art nachkommen, sei es um beispielhaft zu wirken, sei es um die eigene künftige Seligkeit zu erhöhen (Ders./6/87, 100.-Br.S III, 4, 27-33, 4, 13ff und IV, 1, 13ff in MS). Die anderen sagen, die Ausführung aller kultischen Observanzen seien für den Erlösten überflüssig geworden: "Wer das Brahma sieht, das Erkenntnis und Wonne ist, der ist von Natur aus zum Brahma geworden. Was haben kultische Verehrung, Meditation und Konzentration für den noch für einen Sinn?" (IG 133, auch Glas//4/58:12f)

a. Einige Beispiele. - Ohne auch nur im entferntesten auf Vollständigkeit Anspruch zu erheben, seien hier im folgenden (i-vi) einige im geschichtlichen Erscheinungsbild unserer beiden Richtungen häufige und ihnen gemeinsame Phänomene angeführt. /45

1. Taufe bzw. Salbung und Waschung mit heiligem Wasser. -

GN= Die mandäischen Taufen können nur mit dem fließenden Wasser des Jordans vollzogen werden oder - in sekundären Partien der mandäischen Literatur - durch das des Euphrat oder anderer bewegter Gewässer aus deren Nähe. Das Wasser teilt die gute Macht /46

mit und wehrt die böse, gefährliche Macht ab (Leeuw § 49). Das Bild vom "lebenden Wasser" ist eng verbunden mit der Vorstellung vom Lichtreich (Rud./2/II, § 7f). Es ist als fließendes Wasser "unaufhaltsamer Träger verborgener Kraft" (Brandt /1/ 110f). "Alle Welt bezeugt, daß das lebende Wasser unterhalb des Thrones Gottes hervorkommt" (GR 12:7/283/). Bei der Weltentstehung ging von der Lichtwelt ein Faden lebenden Wassers zur Tibil bzw. ins "trübe" Wasser der Finsternis. Das Wasser wird so zu einem führenden Symbol des wahren, jenseitigen Lebens. Es weint, klagt, frohlockt. Es kann sogar eine Gesandtenfunktion erhalten (Rud./2/II, p. 63f).

Du, lebendes Wasser,
geh zur niederstürzenden Ruine,
rufe den Ruf des Lebens...
In dir sollen sie die lebende Taufe empfangen...
Durch dich sollen die Schmerzen und Gebrechen geheilt
die von den Planeten ausgehen. /werden,
(GR 15:3/309/)

Dieses lebendige, fließende, unaufhaltsame Wasser hat aber sein Realsymbol im Jordan, dessen Name immer wieder genannt wird. Die Lichtmacht wird angeredet mit "Du großer Jordan des Lebens" (ML. Qol 17/9/). Der "himmlische Jordan" (bzw. die Jordane) ist Abbild und Ursprung des irdischen Jordans.

Sowohl bei den Mandäern als auch im EvPhil und bei anderen sind Taufe und Salbung zwar von einander unterschiedene, aber wesensmäßig nicht getrennte und fast immer in einem Ritual zusammengehörige Akte. Auch das Öl gehört wie das Wasser im Orient zu den besonders lebensnotwendigen, Heilung und Reinigung spendenden Dingen (Gaffron 140 und 328 Anm 1).

Bei der Veranstaltung der mandäischen Taufe liegen immer besondere Anlässe vor wie "große Verunreinigungen und Sünden, Kindertaufe, Hochzeit, Priesterweihe", doch hat sie auch an und für sich ihre Heil spendende Kraft (Rud./2/II 77ff). Die eigentliche Taufhandlung ist der Hauptteil einer ganzen Kette von Handlungen, zu denen auch die Ölzeichnung (Salbung) und eine Kommunion mit konsekriertem Brot und Wasser gehört. Die Taufhandlung im engeren Sinne besteht: aus dem dreimaligen Untertauchen des Täuflings im "Jordan", Besprengungen, Untertauchen des Täuflings durch den Priester, Zeichnung mit Wasser auf der Stirn durch den Priester unter Hersagen einer bestimmten Formel, Wassertrunk mit Formel, Bekränzung mit Myrte, Handauflegung und Anrufung von zwölf oder sieben "verborgenen Namen", rituellem Handschlag (Kushtā) zwischen Priester und Täufling (op.cit. 82f). Der Grundbestandteil der Formel ist zusammen mit der Namensnennung des Täuflings: "Der Name des Lebens und der Name des Mandā gHajjē ist über dich ausgesprochen." Die Ölzeichnung stellt eine Parallele, eine Dublette zur Wasserzeichnung dar (op.cit. 84).

Als den Grundsinn dieser Taufe stellt Rudolph heraus: "die Herstellung der Gemeinschaft mit dem Lichtort und die Anteilnahme an seinen lebenspendenden Kräften. Diese umfassen: Festigung (in Glauben und Wissen), Leben (Unsterblichkeit) bzw. 'Aufstieg' (masiqtā), Sündenvergebung und Reinigung, Sieghaftigkeit und Heilung sowie Dämonenschutz. Alle diese Taufwirkungen betreffen die Seele und sind heilsnotwendig für den einstigen 'Aufstieg' zum Leben. Aus diesem Verständnis heraus ist die Wiederholung der Taufe notwendige Voraussetzung, die zugleich ständiger Gehorsamsakt gegenüber der Urstiftung des Ritus durch die göttliche Welt ist" (op.cit. 104). In allen Dingen ist die irdische Taufe wirksam, weil sie das Abbild der himmlischen Taufe ist (s. die Belege dazu op.cit. 93). Die Mandäer kennen neben der Gemein-

detaufe auch zwei vom einzelnen an sich selbst durchgeführte "Zeichnungen" mit Wasser (op.cit.109; Drow//1/104).

Von einer himmlischen Taufe, die sich für die Pneumatiker hier auf Erden auswirkt, spricht auch der Valentinianer Theodotos: "Für uns ließen sich die Engel taufen, deren Teile wir sind", denn die Pneumata gehen ja ihrer Syzygie mit den ihnen entsprechenden Paargenossen, den Engeln des Heilands entgegen (V.99), "...damit auch wir, im Besitze des Namens", der ja in der Taufe zuteil wird, "nicht aufgehalten werden und vom Horos (Grenze) und vom Kreuz nicht daran gehindert werden, in das Pleroma zu gelangen" (Exc 22:1-4).

Im EvPhil, das auch jenes Wort von der Sinnbild- und Abbildhaftigkeit der Riten enthält (§ 43), liegt bei ihrem Miteinander von Taufe und Salbung der Hauptton auf der letzteren (74:12ff). Die Salbung hat ihren Ursprung im lebenspendenden Ölbaum des Paradieses (op.cit.73:16ff). In den Riten von Taufe und Salbung dringt das Überweltliche in die Welt ein: "Es gibt Wasser in Wasser, es gibt Feuer in Salböl" (op.cit.57:27). Diese Schrift hat eine christlich-gnostische Redeweise: Taufe und Salbung schenken Auferstehung und Leben (69:14ff, 73:2ff, 56:16ff, 73:16ff, 74:13ff). Durch sie wird das Himmelsgewand angezogen, der lebendige Mensch oder der Christus empfangen (75:22ff, 57:19ff, 67:25ff). Der bzw. die göttlichen Namen werden erworben und mit ihnen Gott selbst (64:22ff, 74:13, 67:19ff). Der Getaufte und Gesalbte ist Herr über das All (74:19 und 25ff).

JN- Einige Gruppen erteilen ihren Mitgliedern besondere /47
Weihen, die zur Erlösung befähigen sollen. Das Sanskrit-Wort abhisheka (Besprengung mit Wasser) bezeichnet Weihen, in deren Mittelpunkt das Benetzen des Hauptes mit heiligem Wasser steht. Die Zahl dieser Weihen kann sehr groß sein. So gibt es z.B. in ostasiatischen Richtungen des Buddhismus neben dem Pratītyabandha-abhisheka (Weihe der Beziehungsanknüpfung), der der Initiation dient, auch den Vidyādhara- und Dharma-saṁcāra-abhisheka, welche die Stellung eines Trägers höheren, rituellen Wissens bzw. die des Meisters, der die Lehre darlegt, verleihen; ferner gibt es Abhishekas für die Vernichtung der Sünden, usw. (Glas//13/116ff). Den zuerst genannten Ritus, der der Einweihung in die Geheimlehre eines Tantra dient und dem Einzuweihenden die künftige Buddhaschaft gewähren soll, beschreibt Glasenapp im einzelnen (/13/121ff auch /10/279 und in ZDMG, 90, 1936, p.555 und OLZ 1936, col.483ff).

Eine bedeutende Rolle spielen für das hinduistische Volk die Tirthas, d.h. gewisse Furten oder Badeplätze, und zwar ganz besonders dort, wo sich auch ein Zusammenfluß von Strömen befindet. Die Gangā, Yamunā, Narmadā und andere Flüsse haben im Leben vieler Hindus eine ähnliche Funktion wie Jordan und Euphrat im Leben der Mandeäer. Auf Grund ihrer Lage an der Gangā gewinnen Städte wie Haridvār, Varanasi und Prayāga (Allahābād) besondere Heiligkeit und ziehen jährlich Millionen von Pilgern aus allen Teilen des Subkontinents an (Glas//14/). Über den Ursprung der Gangā heißt es:

Erst zu dem Scheitel des Shiva gestürzt, von dem Scheitel zur Erde schwärmte hell, durchsichtig, entsündigend, jenes Gewässer... 'Shiva-entflossener Tau ist reinigend!' dachten sie jetzt, tauchten hinein. Wen irgend ein Fluch längst hatte vom Himmel hin zu der Erde gebannt, wer dort die Besprengungen vornahm, ward, alsbald von der Sünde gereinigt, wieder des Heils froh, ... (Rām, Zweiter Gesang, Z. 170-176)

Für den geschichtlichen Hintergrund der Entwicklung dieser Art Begehungen gilt das Gleiche wie für den Tempel- und Bilderdienst (§ 44).

11. Heilige Mahlzeiten. - GN= Es entspricht der jüdischen/48 Herkunft der Mandäer, daß ihr Pihtā ein sauerteigloses Brot ist (Drow//2/242-255). Zubereitet wird es mit der Formel: "Du erstes Leben bist gefestigt" (ML.Qol 36/25/). Vor der Austeilung wird es mit gesegnetem Jordanwasser besprengt ("getauft", op.cit.30/19/). Das Pihtā ist die "Schöpfung", welche Kraft, Festigkeit und Anteil an der Lichtwelt gibt. Dabei schwingt die ursprüngliche Bedeutung "Öffnung" mit: es öffnet die Kräfte der Lichtwelt (Rud//2/II,115). In GR 10/238/ ist es eine Art himmlische Speise, ein Wesen, "das in seinem eigenen Glanze leuchtete", in dem der "erste Mōnā weilte, schuf und wohnte". Wie auf Erden die Priester, so bereiten auch die Lichtwesen in der Lichtwelt das Pihtā und teilen es aus (ML.Qol 37/25/).

Die Seele steht auf dem Wege
und geht den Wahrhaftigen entgegen.
Sie spricht zu ihnen:

'Kommet, esset und trinket, ihr Guten,
ich werde bei euch sein'. (GL 3:17/98/).

Das Pihtā kann Gesandter sein (CP, St.352-357) und auch "Reisezeherung" beim Aufstieg (GR 1/21/§ 151).

Mit dem Pihtā zusammen gehört das Mambūhā, der Trunk konsekrierten "Jordan"-wassers. "Dies ist der Sprudel (mambūha) des Lebens, der aus dem Ort des Lebens hervorsprudelte, damit wir aus diesem Sprudel des Lebens trinken" (ML.Qol 45/27/). So wie der indische Soma-Trunk (Lüders, I 205f) ist auch Mambūhā "überweltlich" Ursprungs (J 1/2/). Als konsekriertes Wasser ist es "Wasser des Gebets" (ML.Qol 35/24/Ende), das nur manchmal mit Wein gemischt wird.

Der christliche GN hat als Erbe der Kirche mit teils mehr teils weniger Akzentuierung die Eucharistiefeyer übernommen. Während im neutestamentlichen Sinne der gebrochene Leib und das vergossene Blut des Herrn unter den Elementen von Brot und Wein, die den empfangenden Gläubigen zugute kommen, sich der Erlöser in seinem heilbringenden Sterben und Auferstehen "abbildet", und zwar dem Wesen nach der ganze Erlöser in jedem der beiden Elemente und in beiden zusammen, geht der GN auf den Wegen der ihm gemäßen Interpretation. Für das EvPhil dient dieser Ritus dazu, die einstige Syzygie des Pneumatischen in der Vollendung (V.99) schon jetzt gewiß zu machen bzw. sie dem Wesen nach zu antizipieren. Nach 57:6 ist das eucharistische Brot - mit Joh 6:53 gesprochen: das "Fleisch" Jesu - der Logos und der Wein, also das "Blut" - der "Heilige Geist". Diese Spekulation ist auf die Benennung einer Paargenossenschaft des Pleroma aus (der Heiland wird Ir 2:6 auch Logos genannt, die Sophia in 4:1 auch Heiliger Geist, s.Gaffron 178f). Sie ist auf geheimnisvolle Weise in den Elementen gegenwärtig. "Christus, der vollkommene Mensch", gewährt diese Nahrung, "damit sich der Mensch von der Nahrung der Menschen nähre" (EvPhil 55:12-14). "Wenn wir diesen (d.h. den Kelch) trinken, werden wir für uns den vollkommenen Menschen empfangen" (op.cit.75:20), d.h. praktisch: ein solcher werden, bzw. an ihm Anteil haben. "Du sahst den Geist, du wurdest Geist. Du sahst Christus, du wurdest Christus. Du sahst den Vater, du wirst Vater werden" (op.cit.61:29ff).

Die einzige Stelle im EvPhil, die mit der Eucharistie das Kreuz in Verbindung bringt, ist 63:22ff, ein Wort über Jesus "den Ausbreiteten", welcher kam, "indem er ein der Welt Gekreuzigter ist". Mit der Ausbreitung Christi am Kreuz ist im GN die Trennung des Pneumatischen vom Hylischen, also die Scheidung der beiden entgegengesetzten Prinzipien gemeint (s.hierzu die Stellen bei Gaffron 365 Anm 58).

Wie weit reicht die durch das rituelle Abbild vermittelte Vollendung? "Der heilige Mensch ist" - im Unterschied zu den anderen "ganz heilig bis zu seinem Leib" (EvPhil 68:30ff). Hat er das Brot und den Kelch geheiligt, "wie wird er nicht auch den Körper reinigen?" (op.cit.77:2ff) Dieser weit reichende Gedanke folgt aus dem Glauben an die Kraft des Ritus und dessen, was er vermitteln kann. Doch schreibt diese Stelle der Eucharistie deshalb noch nicht unbedingt eine magische Wirkung zu. Daß hier kein magisches Verständnis vorliegen muß, wird unter anderem auch aus der folgenden "Danksagung" (εὐχαριστία) ersichtlich, bei der es sich vielleicht um Dank und Bitte aus der eucharistischen Liturgie handelt: "Der du vereinigt hast den Vollkommenen, das Licht, mit dem Heiligen Geist, vereinige die Engel auch mit uns, den Abbildern" (op.cit.58:11ff; Segelberg 196).

JN= Einer der häufigsten und mit einer Mahlzeit verbundenen Riten des Shaktismus (s. im folgenden § 53) ist der als Oakarapūja (Verehrung innerhalb eines Kreises) bezeichnete geheime Ritus (Mn.Ta, Kap.8, 153ff in IG 131f). Er findet bei einer nächtlichen Zusammenkunft statt, an welcher eine gleiche Anzahl von Männern und Frauen aller Kasten unter Aufhebung der Kastengesetze teilnehmen soll. Man sitzt in bunter Reihe in einem Kreise (cakra). Alles geht unter vorgeschriebenen Formen, Hersagen von Sprüchen, Opfern, Meditationen vor sich. Dann gibt man sich nach der Verehrung der Devī (§ 53) dem Genuß von fünf Dingen hin, welche das heilige Pancatattva (Fünfteit der Elemente der Verehrung) oder die fünf Ma-kāras (die fünf Ms) genannt werden. Die Namen dieser Dinge beginnen nämlich alle mit dem Buchstaben M: Mada (Wein), Matsya (Fisch), Mamsa (Fleisch), Mudrā (Getreidekörner) und Maithuna (Geschlechtsverkehr). Der Ritus beginnt mit der Herrichtung des Kultplatzes und der Reinigung und Weihung der fünf Tattvas. Eine unverheiratete Frau wird ihrem Partner für die Dauer des Ritus in Zeitehe angetraut. Die fünf Tattvas, die besonders starke Nahrung darstellen, gelten als die Realsymbole des Weltwerdens und der Weltenerzeugungskraft. Sie werden daher auch mit den Weltelementen Feuer, Luft, Wasser, Erde und Äther (Weltraum) verglichen (Mn.Ta, Kap.7, 103ff).

Das leibliche Zusichnehmen dieser das nährnde Prinzip des Weltwerdens symbolisierenden Tattvas stellt die Verbindung mit der Kraft dar, über die der Eingang in das dem Werden entgegengesetzte, untätige Absolute möglich werden kann. Wie zu diesem Eingehen in das Absolute durch die rituelle Verbindung von Mann und Frau hingeführt werden soll, wird unter dem Abschnitt "Heilige Hochzeit" deutlich werden. Hier ist zunächst zu beobachten, wie die Gemeinschaft mit dem erlösenden Numen über eine Mahlzeit von ihm gesucht wird.

iii. Heilige Formeln. - GN= Es gibt Bekenntnisformeln, mit denen sich der Gnostiker dem erlösenden Numen weihet. /50

Ich bin fest,
ich bin erlöst,
und ich erlöse meine Seele
von diesem Äon und von allem,
was von ihm kommt,...

(Die vollständige Formel steht in V.72)

Auch die Mandäer lernen Formeln, die sie später als Abgeschiedene während ihres "Aufstiegs" zu zitieren gedenken, um sich den Weg in die Lichtwelt zu bahnen (§ 67). Die Bezeichnung "Zauberformeln" rechtfertigt sich erst dann, wenn Formeln dieser und ähnlicher Art magisch verwendet werden, d.h. wenn Inhalt und Verwendungszweck die-

ser Formeln nicht mehr in unmittelbarer Beziehung zueinander stehen bzw. wenn der Inhalt (vielleicht auch auf Grund seiner fremdsprachlichen Abfassung) nicht mehr unmittelbar verständlich ist.

JN= Bei der Meditation spielt das Rezitieren von heiligen/51 Formeln, Mantras, eine große Rolle. Diese sollen nach der Art der Silbe Om eine transzendente Wirkung hervorrufen können, da sie die Manifestation überirdischer Kräfte darstellen. In den Tantras ist die Lehre von den "Keimsilben" (bija) und den aus ihnen gebildeten Mantras eine Art "okkultur Sprachwissenschaft" (Glas//2/172), ein Mantrashāstra. Die Mantras werden in kunstvolle Diagramme geschrieben, in Metall graviert und gleich Götterbildern verehrt. Ihr Aus = sprechen wird von bestimmten Gesten (mudrā = Siegel) begleitet oder auch von einer Bewegung mit Namen Nyāsa. Letztere besteht darin, daß die Fingerspitze der rechten Hand einen bestimmten Körperteil berührt und dadurch das Eingehen der Gottheit, zu der der Mantra gehört, in den Verehrenden und die Identifizierung beider bewirkt. Man wird den Mantras nicht gerecht, wenn man sie von vornherein als "Zauberformeln" bezeichnet. Der Gedanke ist nämlich, daß ebenso wie eine gewisse Erkenntnis die Erlösung bringt auch der Mantra dies leistet, da er Ausdruck einer solchen Erkenntnis ist. Er ist "thought-movement vehicled by and expressed in speech" (Woodroffe 234), z.B. "Höre von mir den Mantra des höchsten Brahma. Er lautet: 'Om, saccid-ekam Brahma'. In der Silbe Om steht 'A' für Vishnu, 'U' für Shiva, 'M' für Brahmā. 'Sat' bedeutet das ewig dauernde Sein, 'Cit' das Bewußtsein, 'Ekam' das zweitlose Eine, 'Brahma' das, was groß (brihat) ist." (Mn.Ta Kap.3; IG 130)

iv. Heilige Hochzeit. - GN= Im EvPhil findet sich, was man im/52 Blick auf das Folgende eine Art Vorstufe nennen könnte: Worte wie "Hochzeit", "Brautgemach" und Ähnliches sind dort Bilder zur Ausdeutung dessen, was in der Erlösung bzw. in dem die Erlösung einleitenden Ritus vor sich geht. Unter Betonung der bloßen Abbildhaftigkeit der ehelichen Verbindung wird aber "die unbefleckte Hochzeit" von der "Hochzeit der Befleckung" unterschieden (82:4-10, auch 64:36 - 65:1). Mit der ersteren ist die Vollendung des Gnostikers in der Ewigkeit gemeint: "Die Getrennten werden vereinigt werden und wer = den sich füllen" (85:31). Mit der letzteren ist die irdische Ehe gemeint, die nicht nur Abbild, sondern zugleich auch Gegenbild ("Be = fleckung!") der himmlischen ist (s. die Besprechung von 82:1ff bei Gaffron 210).

Die durch das EvPhil vertretenen Kreise tragen in der Wahl des Ritus der gnostischen Körperverachtung und allem mit ihr Verbundenen in der Weise Rechnung, daß der Vollzug des Geschlechtsaktes nicht in einen Ritus hineingenommen wird. Die eingehenden Untersuchungen Gaffrons haben gezeigt, daß trotz starker Verwendung der genannten Bildwelt in diesen Kreisen nicht das nachweisbar ist, was in der allgemeinen Religionsgeschichte als "heilige Hochzeit" bezeichnet wird (op.cit. 213).

Andere Kreise, die z.B. durch einen gewissen Markus und seine Jünger vertreten sind, machen von der Welt für die rituelle Begehung uneingeschränkter Gebrauch, obwohl bei ihnen als Gnostikern der "Welt" grundsätzlich keine andere Beurteilung zuteil wird als bei den zuerst genannten Kreisen. Wenn wir den Quellen trauen dürfen, zeigt sich hier das Motiv der "heiligen Hochzeit" (Leeuw §10,4) in seiner gnostischen Interpretation. Die Beziehung der Geschlechter zueinander wird als "Sinnbild und Abbild" verwandt in einer Begehung, in der das eschatologische Heilsgeschehen im Bilde vorweggenommen wird.

Der valentinianische Mythos mit seinen Syzygien (V.88ff) zeigte schon, bis zu welchem Ausmaß das Denken sich in diesen Bahnen bewegen kann. Ausdruck der mythologisch gefaßten Selbstprojektion des Ichs in seine Eigentlichkeit ist dort der jeweilige Begleitengel des Erlösers (Gaiffon 199). Jedes in der Welt befindliche Pneuma hat in je einem der Begleitengel des Erlösers (s.V.95 & 99) sein Gegenüber, sein Abbild, mit dem es sich wie in einer Hochzeit zu vereinigen gilt. Was dort über die Lichtwelt gedacht und erzählt wird, wird hier in eine Begehung umgesetzt. Markus soll sich an Frauen seiner Gemeinde mit Worten wie diese gewandt haben: "Ich will dich teilhaftig machen meiner Gnade, da der Vater aller Dinge immer deinen Engel vor seinem Angesicht sieht (vgl. Matth 18:10). Der Ort deiner Größe ist immer in uns, wir müssen zusammenkommen. Nimm zunächst von mir und durch mich Gnade. Bereite dich wie eine Braut, die ihren Bräutigam erwartet, daß du wirst, was ich bin, und ich, was du bist. Nimm in dein Brautgemach den Samen des Lichts. Nimm von mir den Bräutigam und gib ihm Raum und habe Platz in ihm. Siehe, die Gnade ist zu dir herabgestiegen: Öffne deinen Mund und weissage" (Ir 13:3). Der Bericht schließt mit der Mitteilung, daß im Anschluß daran auch manche Frau bereit war, "durch die leibliche Gemeinschaft... in allem sich mit ihm zu vereinigen, damit sie mit ihm in das Eine geht" (vgl auch Ir 13:6).

Die "heilige Hochzeit" ist Heil, weil sie wie "Sinnbild und Abbild" eines Höheren verstanden wird, das, wenn Welt und Überwelt zusammenkommen, seine Natur auch innerhalb des Weltlichen bewahrt.

JN= Ein bedeutender Gedankenkreis, bei dem die Beziehung /53 der Geschlechter in der religiösen Symbolik Verwendung findet, ist die Bhakti-Frömmigkeit, die Idee der erlösenden Gottesliebe, soweit diese eine erotische Ausprägung erfährt, wie in der Kṛṣṇa-Legende, in der das Verhältnis Kṛṣṇas zu den Hirtinnen, den Gopīs, die Liebe Gottes zu den Einzelseelen symbolisiert. Kṛṣṇa ist der aktive Teil. Gott wird hier als Liebhaber gedacht (Bh.P X, 29, 10; 29, 12; 31, 2; 32, 2 und 13; 43, 17; 47, 43). Aber die erotisierte Bhakti bleibt eine Bhakti des Gedenkens. Die Verbindung Kṛṣṇas mit den Hirtinnen wird nicht zur Nachahmung in einem Ritus empfohlen. Die Bilder sind Gleichnis für Gottes Huld und für die Freude des Menschen, der ihn als Bräutigam seines Herzens aufnimmt. "Im mādhu-ya-rasa, erotischer Stimmung, kulminiert die Gottesliebe. Sie wird erregt durch in n e r e Realisierung jener leidenschaftlichen Hingabe, die im Bh.P von den Frauen um Kṛṣṇa vorgelebt wurde" (Gail 105f).

Einen erotischen Ritus nach Art einer "heiligen Hochzeit" zitiert aus einem Tantra Glasenapp in IG: "Am Freitag soll (der Verehrer der Göttin)" - es handelt sich hier um Shaktismus - "ein begehrenswertes, in Jugend erblühtes, mit allen glückverheißenden Körperzeichen versehenes, ihm zugeneigtes, sein Herz entzückendes, mit Blumen geschmücktes Mädchen, nachdem er es zu sich gerufen hat, einladen... Dann läßt er die Gottheit in sie hereinfahren und opfert ihr, indem er der Reihe nach die von den einzelnen Göttern beschützten Glieder berührt. Er verehrt sie dann in der vorgeschriebenen Ordnung, indem er Räucherwerk und Lichter darbringt. Wenn er sie dann im Geiste als eine Gottheit sich vorgestellt hat, soll er sie in frommer Ergebenheit mit Substanzen, welche die sechs Geschmacksarten (süß, sauer, salzig, scharf, bitter und zusammenziehend) aufweisen, mit Fleisch und anderen Speisen und Genüssen erfreuen. Wenn er sieht, daß ihre Freude ihren Höhepunkt erreicht hat, soll er eine heilige Formel flüstern. Selbst von der Lust der Jugend erfüllt, konzentriert er seine Meditation auf sie. Und wenn er mit nicht

abirrenden Denken die geflüsterte Formel eintausendundachtzigmal auf sie übertragen hat, soll er die Nacht mit ihr zubringen" (133f).

Der sich in diesem Ritus präsentierende Shaktismus be = zeichnet nicht eine spezielle Schule oder Richtung des Hinduismus, sondern wird in der Wissenschaft als Benennung eines bei mehreren wiederkehrenden Grundphänomenen gebraucht, das nicht nur aber häufig in Verbindung mit dem Tantrismus (§ 44) auftritt. Unter der Shakti oder "Kraft" wird meist die Göttin des Shiva verstanden mit dem Namen Pārvatī (Bergestochter), Durgā (Schwerzugängliche), Kālī (die Schwarze), usw., welche ihren speziellen Anhängern als die "Weltenmutter" gilt. In seinem statischen Aspekt ist das Absolute, der Shiva, von allen irdischen Veränderungen unberührt, in seinem kinetischen Aspekt ist es die Shakti, die wandelbare Kraft, die alles Irdische schafft, trägt und in sich zurücknimmt, die grobe und feine Materie, die Vielheit der Erscheinungen (Māyā, Glas/2/180ff). Der nicht-tätige Geist, der Shiva, wird als Mann (Puruṣa) und das alles gebärende, nährendes und erhaltende Prinzip, die Natur (Prakṛti), wird als die große Mutter, die Göttin (Devī) vorgestellt. Beide sind verschiedene Erscheinungsformen des Ewigen und wenn in den Tantras Shiva und Shakti miteinander reden, so ist dies ein Selbstgespräch Gottes bzw. ein Gespräch Gottes mit seiner Seele, die sich in der Welt in den vielen Einzelseelen re = präsentiert, ein Gespräch des Gottes mit dem weiblichen Gegenpol aus sich selbst. Als Shaktismus im Sinne eines Terminus technicus werden von Glasenapp aber nur diejenigen Kulte bezeichnet, in denen nicht nur die Figur der Shakti begegnet, sondern "in welchen die Shakti als reales Prinzip der Heilsgewinnung anerkannt und v e r e h r t wird" (Ders./12/128). Die Shakti kann Vermittlerin des Heils sein, weil ja ihr Prinzip, das Prinzip des Werdens, mit dem Prinzip des Untätigen, ruhenden Geistes die zwei Aspekte des einen Absoluten darstellt. Die sexuelle Vereinigung wird Sinnbild der von der Welt erlösenden Vereinigung mit dem Absoluten. Die Teilnahme an einem entsprechenden Ritus ermöglicht dem Menschen die Erfahrung der Seligkeit des Versinkens im Absoluten.

Auch im Buddhismus hielt der Shaktismus seinen Einzug. Die Buddhologie spricht von dem shaktistischen Diamant-Fahrzeug als der 5. Phase des Buddhismus, welche die rein-tantrische 4. Phase geschichtlich zur Voraussetzung hat (Ders./13/154ff).

Treffend weist Conze als Buddhologe auf die Verwandtschaft mystischen Aufgehens im Anderen mit dem Erleben geschlechtlicher Vereinigung, indem er sich dabei der Worte des gnostisierenden Plotin bedient: "Bei der Vereinigung, in der Ekstase gibt es zwischen der Seele und dem Höchsten keinen Abstand mehr... Diese Vereinigung ist es, der in unserer Welt Liebhaber und Geliebte nachstreben, wenn sie versuchen, sich zu einem Wesen zu verbinden" (/2/55).

v. Der begrabene Leib. - GN und JN = Zur Vorbereitung und /54 Erleichterung ihrer Meditation beobachten die manichäischen Electi häufig tagelanges Fasten (Bir 208, 1). Darüber hinaus wird von dem Samaritaner Simon berichtet, daß er sich lebend begraben ließ, um die in ihm enthaltene Kraft des Lebens und der Auferstehung unter einen sichtbaren Beweis zu stellen (H 6, 20:3). Man wird hier stark erinnert an jene bis auf den heutigen Tag von gewissen indischen Yogis aus spirituellen Gründen geübte Praxis, bei der es durch eine erstaunliche Kontrolle des Atems und des gesamten Organismus zu = weilen zu sehr hohen Leistungen kommt. Bei dem Charakter einer gnostischen Quelle wie der soeben genannten, die nicht direkter Art ist, sondern sich auf Hörensagen gründet, könnte man die Frage stellen, ob das im Text genannte Motiv des Simon zu diesem Handeln, etwa

das einer Beweisführung oder nur einer Zurschaustellung gewesen ist. Ein Kenner der heutigen indischen Geisteswelt weiß jeden - falls zu unterscheiden zwischen einem Yogī, den nur das mehr oder weniger gauklerische Motiv der Zurschaustellung leitet, und dem echten Yogī, dem es bei dieser Art der Körperbeherrschung um die echte spirituelle Realisation geht und vielleicht um ein mit seinem erlösenden Wissen und Erkennen verbundenes Zeugnis gegenüber der Welt.

vi. Vorsorge für den Weg des Abgeschiedenen. - GN= Bei den/55 Mandäern bedeutet das Wort masiqta nicht nur den Aufstieg der Seele nach dem Tode ins Lichtreich, sondern es bezeichnet auch die Zeremonie anlässlich des Abscheidens eines Mandäers, die ihm bei diesem schwierigen und gefährlichen Aufstieg helfen soll. Der Sterbende erhält noch einmal eine Art Taufe durch dreimaliges Übergießen mit "Jordan"-Wasser, eine Salbung, Bekleidung mit dem weißen Ritualgewand und Bekränzung. Mitgegeben wird ihm in seinem Gewand die ingirta (=der Brief) in Gestalt eines geweihten, versiegelten Öfläschchens als eine Art Schutzbrief für den Weg nach oben (Rud//2/II, 262ff). Das Grab des mit dem Antlitz nach Norden, d.h. zur Lichtwelt, Beerdigten erhält kein besonderes Kennzeichen, da hier ja nur der Körper liegt. Erst vom dritten Abend nach dem Tode an, wenn sich die Seele vom Körper gelöst hat, kann ein "Masiqta" begangen werden. Ursprünglich nur für die Toten bestimmt, findet diese Zeremonie im Zuge der Weiterentwicklung des Mandäismus auch bei der Priester- und Tempelweihe statt.

Sie ist der einzige Ritus, bei dem nur die ausführenden Priester und ein Diakon zugegen sind, und findet in der Kulthütte statt (Drov//2/242f). Höhepunkt der Zeremonie ist das Ritual der Paṭirē (Dies./1/161ff), welche eine bestimmte Art sauerteigloser Brötchen sind. Ihrer 60 werden konkriziert, indem jedes einzeln mit Öl gezeichnet und mit Taubenfleisch und Spezereien versehen wird. Aus Qol 74: <J>(47) geht hervor, daß die Paṭirē die Seelen abbilden, d.h. die Seele des Verstorbenen und die "Seelen unserer Väter". Durch diesen Ritus soll dem oder denen, in deren Namen diese "Messe" rezitiert wird, Kraft zum Aufstieg zugeführt werden. Der Priester verzehrt nur etwas davon, zusammen mit einem Trunk Traubensaft (hamra). Am Ende der Zeremonie werden die Paṭirē neben der Kulthütte begraben. Es handelt sich also nicht um ein Mahl im Sinne des unter ii beschriebenen Typs, sondern um eine Art Kraft- und "Nahrungs"-Zufuhr für das aufsteigende Selbst.

Daß dieser Ritus nicht einfach eine magische Manipulation des Aufstiegs bedeutet, das bezeugen die der Masiqta vorangehenden, sie begleitenden und ihr folgenden Gebetsrezitationen, die oft auch den Charakter einer an das höchste Lichtwesen gerichteten Fürbitte tragen. Man vgl. auch eine Stelle wie diese: "Wenn eine Seele unter euch abscheidet, (so) laßt die Leute Hymnen (drashe) und Rezitationen (sidre) hören... rezitiert für sie Masiqtas und betet für sie Gebet und Lobpreis..., damit er, der Große (Lichtkönig), über sie voll Erbarmens (rahme) werde" (GR 1/19/§ 136, GA-II). Ein Masiqta ist Abbild dessen, was auch in der Lichtwelt geschieht: "For all masiqtas derive from Hibil-Ziwa's masiqtā..." (HG, p. 35ff, auch GR 5:1/157)).

Schwer greifbar ist für uns der Ritus, der hauptsächlich bei Valentinianern mit dem Wort "Brautgemach" (νυμφαῖον oder ποστός) oder "Schlafgemach" (κοιτών) bezeichnet wird. Er ist nicht mehr rekonstruierbar (Gaffron 212ff). Doch befaßt sich das EvPhil sehr stark mit seiner Bedeutung. Es gibt Gründe dafür, daß "das Brautgemach" ein Ritus für den Sterbenden war (Segelberg 198; Gaffron 218). Er wurde als Abbild der himmlischen Syzygien und auch als eine Art Vorwegnahme des eschatologischen Einswerdens im himmlischen Braut-

gemach gefeiert (vgl. Ir 21:3 und V.99.- Zum Ganzen s.Gaffron 191ff).

Ebenfalls relativ wenig läßt sich über den Ritus der "Er-lösung" (ἀπολύτρωσις) sagen. Auf jeden Fall wird dies Wort an Stellen wie Ir 13:6 und 21:1-5 usw. als Terminus technicus verwendet. Nach Ir 21:5 handelt es sich um eine Übergießung mit einer Öl-Wasser-Mischung und im EvPhil legt der Zusammenhang nahe, es als eine Art Einleitung zum "Brautgemach"-Ritus zu verstehen (Gaffron 185ff).

JN= Der sterbende Hindu ist mitunter noch selbst bestrebt, auf dem Totenbett alles zu tun, was seine Chancen für die Art der Wiedergeburt oder für deren Aufhören verbessern könnte, z.B. die für Asketen bestimmten Weihen noch in letzter Stunde anzunehmen (Glas//4/33:12ff). Nach Buddhaghosa wurden vor dem Sterbenden Blumen, Musik, Weihrauch, Honig, chinesische Seide oder Ähnliches dem Buddha dargebracht (Vsm 550; Glas//4/33:26ff). In vielen buddhistischen Ländern wird bis auf den heutigen Tag dem Sterbenden ein "Wort der Führung" mitgegeben, damit er zu einer günstigen neuen Existenz den Zugang nicht verfehle.

"Das Reifen der Handlungen entsteht für einige nach dem Tode, für einige in diesem Leben, für einige hier und jenseits: ihr Zustand ist es, der dies bestimmt", sagt Yajñavalkyas Gesetzbuch (Yājñ III, 133). Der primäre Gedanke bei den Riten kann also eigentlich nicht der sein, auf die bereits abgeschlossene oder im Abschluß befindliche Qualifizierung des Karmas des im Hinscheiden Begriffenen Einfluß zu nehmen, sondern den Übergang von einer Existenz in die andere zu sichern - ein Denken, das offensichtlich in älteren, dem Ahnendienst verbundenen Vorstellungen wurzelt. Der Hindu glaubt, daß der Tote, bevor er zu einer neuen Existenz gelangt, zunächst - meist für die Dauer eines Jahres - zu einem Preta, einem "Fortgegangenen", "Abgeschiedenen" wird. Sein Körper bedarf in diesem Zwischenzustand der Totenopfer zu seinem Unterhalt. Die Nichterfüllung dieser Opfer durch die Überlebenden Angehörigen würde zur Folge haben, daß der Preta den Weg zur Wiedergeburt schwer findet, sich an Opfergaben für andere vergreift und den Bewohnern seines früheren Hauses allerlei Not bereitet. Diese Art von Darbringungen nennen sich Shrāddha-Opfer (Glas//4/33:36ff). Bei der Leichenverbrennung wird dem Verstorbenen eine Wasserspende und ein Klob dargebracht, was auch noch für eine weitere Zeit täglich fortgesetzt wird. Auch an späteren Festtagen im Leben der Angehörigen erhält der Tote auf diese Weise etwas. Da er aber dann schon längst in einer neuen Existenz sein kann, wird gesagt, daß göttliche Wesen die Speise zu den Neuinkarnierten hintragen und sie entsprechend der neuen Existenz verwandeln: Götter bekommen dann durch diese Boten Nektar, Menschen Wasser und Korn, Tiere, Gras, usw. (Ma.P XIX; Glas//4/34:3ff).

Das Tirokuḍḍa-Sutta der ceylonesischen und hinterindischen Buddhisten, welches bei der Bestattung verwandt wird (Khuddp 7), beschäftigt sich eingehend mit den Geistern der Verstorbenen, die sich unsichtbar an der Tür ihres früheren Heimes aufhalten (Glas//4/34:12ff). Nach dem A (10, Nr. 177) kommen die Opfergaben aber nur solchen Verwandten zugute, die im Gespensterreiche wiedergeboren werden. Ist das nicht der Fall, dann können die Gaben von anderen im Pretaloka Befindlichen genossen werden, nach Mil 294 (Glas//4/34:24ff) aber nur von den "von den Gaben anderer lebenden Gespenstern".

Zahlreiche Sūtras beschreiben die im Mahāyāna (auch heute noch in China, Japan und Tibet) veranstalteten Avalambana-Riten

für die sich im Schwebezustand zwischen zwei Existenzen befindlichen Abgeschiedenen (op.cit.Z.35ff). Für sie werden Speisen in Töpfen dem Buddha und der ihm wesensgleichen Mönchsgemeinde (wie bei den Hindus übrigens auch den Brahmanen) dargebracht. Häufig wurde dann dieses "Seelenfest" verbunden mit der am Ende der Regenzeit seitens der Laien veranstalteten, sogenannten Einladungsfeier (Pravāraṇa), d.h. der Versorgung der Mönche mit Speise. Nach der Tradition soll dieses Fest auf Buddha zurückgehen, der es eingeführt haben soll, als die Mutter seines Jüngers Maudgalyāyana am 15. Tage des 7. Monats durch die Litaneien von Mönchen aus ihrem Preta-Zustande befreit worden war (Visser 70).

Während durch die Avalambana-Riten ein Einwirken der größeren Macht erflucht wird, sind die tibetanischen Mönche bestrebt, auf den Abgeschiedenen selbst einzuwirken. Sie lesen dem Toten bis zu sieben Wochen nach seinem Hinscheiden aus dem Bardo Thödol, dem Totenbuch vor, damit er nicht im unseligen Zwischenzustand (Bardo) verharren möge (Glas//4/33:32ff; Bardo Thödol).

b. Ausschluss der Magie. - GN= In dieser Hinsicht zeichnen sich/57 phänomenologisch innerhalb der gnostischen Bewegungen drei Stufen ab:

(a) Der Vertreter des mehr philosophisch orientierten GN neigt dazu, überhaupt alles, was sich nicht direkt auf das innere, geistige Erkennen bezieht, als "Magie" abzulehnen: "Der pneumatische Mensch, der sich selbst erkannt hat, soll nichts durch Magie zurechtbringen, selbst wenn es gut scheint, noch der Notwendigkeit Gewalt antun, sondern es so lassen, wie es sich nach Natur und Schicksalsentscheid verhält. Einzig durch das Suchen nach sich selbst soll er vorwärtsschreiten..." (Zosimus, Buch 5, § 3, p. 229, 16ff in Alch; Jonas/1/II, 27).

(b) Eine andere Art des GN sieht die Notwendigkeit, mit dem aus der "vollkommenen Erkenntnis" erwachsenden Prozeß der Wiedergeburt oder der Entweltlichung auch einen Ritus oder Riten zu verbinden: "Sie (die Ἀπολύτρωσις) sei nötig für die, die die vollkommene Erkenntnis bekommen haben, damit sie wiedergeboren seien in die Kraft, die über allem ist" (Ir 21:2, sp).

(c) Sei es als eine Unterströmung, sei es als eine offen zutage tretende Erscheinung, so gibt es auch die, welche an die Alleinigungsamkeit des Ritus glauben. Hier ist der Erkenntnisakt oder das Wachsen in der Erkenntnis durch die Begehung derselben. Dagegen wendet sich offenbar die häufig als programmatisch für den GN überhaupt verstandene Stelle: "Nicht alle in das Bad", gemeint ist die Taufe, "macht uns frei, sondern auch die Erkenntnis: Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohinein sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon sind wir befreit? Was ist Geburt? Was ist Wiedergeburt?" (Exc 78:2, sp). In einem Schreiben des Ptolemaeus findet diese Kritik an der Allein herrschaft des Ritus gelegentlich der Behandlung der Fastenfrage eine noch direktere Formulierung: Der Herr "will nicht, daß wir das leibliche Fasten begehnen, sondern das pneumatische, das ist die Enthaltung von allem Schlechten. Es wird freilich auch bei den Unsrigen das sichtbare, leibliche Fasten gehalten, da es auch der Seele etwas nützen kann, wenn's mit Vernunft geschieht, wenn es weder zur Nachahmung anderer noch aus Gewohnheit oder um des Tages willen, als sei er dazu bestimmt, geschieht. Zugleich aber (fasten wir) auch zur Erinnerung an das wahre Fasten, damit die, die jenes noch nicht fasten können, an dem sichtbaren Fasten die Erinnerung an jenes haben." (E 33, 5:13f)

Bevor wir für die mit diesen Sätzen zurückgewiesenen Vertreter eines magischen Verständnisses Beispiele nennen, soll zu-

nächst auf die Zweideutigkeit vieler Beispiele hingewiesen werden. Sehr häufig ist der Wortlaut über irgendeinen Ritus solcher Art, daß er sowohl das magische als auch das nicht-magische Verständnis zuläßt. So schließt z.B. für Gaffron EvPhil 61:12-20 eine Aussage über den "Charakter indelebilis" dessen ein, der die Taufe empfangen hat. Ein solches Verständnis kann im Prinzip nicht ausgeschlossen werden, ist aber hier nicht wahrscheinlich, wenn man bedenkt, daß gerade diese Schrift auch um die Gefahr eines nutzlosen Empfangens der Taufe weiß (64:22-31, 67:19-23).

Besonders eindeutig sind gewisse Erscheinungen bei den Mandäern der späteren Zeit. Das Gebet bzw. das Bekenntnis kann mehr und mehr magischen Charakter gewinnen. Es wirkt dann auch abgesehen vom genauen Sinn und Ziel seines Inhaltes exorzistisch, vertreibt Übel äußerer Art, aber auch Sünden und Dämonen. Es läßt Gestirne fallen und kann sogar die Sonne verschwinden lassen und Häuser zerstören (Flor 86ff, 359; Field, V, 39, 41f, 50f). Eine Zusammenstellung von Zaubertexten gibt Mand. In. Das Wort Nilssons aufnehmend (I, 55), sagt Rudolph treffend, daß auch bei den Mandäern das Gebet "zwischen niedrigem Zauber und größter religiöser Tiefe" schwankt, wenn auch nicht so sehr "in den offiziellen Texten" (/2/II, 218 mit Anm 3).

JN= In einer Upanishad wird gesagt, daß der Erlöste, wenn er/58 sein Karma "abschüttelt", das gute seinen Freunden, das böse seinen Feinden zuteilwerden lassen könne (K.Up 1:4, G). Dem stimmt auch Shankara bei (zu Br.S III, 3, 26) sowie Madhva (zu op.cit. IV, 1, 17). Weitere Belege finden sich bei Glas//6/p.*31. Das Märk.P sagt vom König Vipashcit, er schenke den Höllenbewohnern sein gutes Karma, damit diesen ihre Strafen erlassen werden und sie hinfert auf Erden wiedergeboren werden können (XIV f; Glas//5/247). Auch Milindapañña kennt das pattidāna (Sanskrit: prāpti-dāna), den Transfer des Guten (Mil 294f). Man könne das Verdienst auch Verstorbene überweisen. Im alten Ordinationszeremoniell des Buddhismus (Warren 396f) und auch im heutigen Tārā-Kult der Tibetaner (Waddell 70), sowie im Mahāyāna mit der als parinamapā oder parivartā bezeichneten "Übertragung guter Werke" durch den Bodhisattva an andere (Shiksh 213f, 297; Glas//4/36:9ff) nimmt dieses Denken zuweilen gleichfalls einen Platz ein. (Weitere Beispiele s.op. cit. 35f) Eine andere Schrift "erzählt von einem lasterhaften Brahmanen, der, ohne sich dessen bewußt zu sein, heilige Speise ißt und seiner Frau zu essen gibt. Als der Brahmane dann von einem Tiger gefressen wird und sich die Frau auf seinem Scheiterhaufen verbrennt, gehen Brahmane, Brahmanin und Tiger in Kṛpās Paradies (Goloka) ein - alle drei gereinigt durch das heilige Mahl!" (s. die Beispiele mit Angabe ihrer Quellen bei op.cit. 46:15-37)

In allen diesen Fällen ist der Erlösungsgedanke vom Akt des Erkennens und der damit nach der Grundauffassung des JN untrennbar verbundenen inneren, persönlichen Wandlung getrennt, die Erlösung zu einem eintauschbaren Ding gemacht und der Weg einer magischen Auffassung beschritten.

B. ENTFALTUNG DES MYTHOS VOM AUFSTIEG DES ABGESCHIEDENEN UND VOM ZIEL DES ERLÖSTEN IN DER NICHTWELT

/59

Erst die im Erlöschen des physischen Daseins als sich vollziehend geglaubte Lösung vom Körper bzw. die Auflösung der Existenz als solcher wird den Erkennenden endgültig frei geben zur Vereinigung mit bzw. zum Aufgehen in dem Jenseits - oder gilt es nun noch Weiteres zu bestehen? Mit den Antworten auf diese Frage soll sich dieser letzte Abschnitt befassen. Als phänomenologi-

sches Stichwort wähle ich den Terminus "Aufstieg" (ἀνάσces, (59) mandäisch: masiqtä), der auch in den Upanishaden begegnet, z.B. als "der wirkliche Aufstieg in das Gebiet des Jenseits", wozu der Traum nur als ein Ansatz verstanden wird (BÄ.Up 4,3:9,G).

Die Vorstellung vom Aufstieg begegnet (wie z.B. in einem Turfanfragment) auch schon als Ausdruck für die sich im Innern vollziehende Wiedergeburt: "S t e i g e a u f, Seele, und schreite vorwärts, nicht sei dir Lust auf das Haus des Ungemachs..." (Reitzenstein/2/19f.sp; auch Jonas/1/I, 135 Anm 1). Für die Naassener bedeutet "über den Aufstieg" reden soviel wie "über die Wiedergeburt" sprechen, nämlich darüber, "daß der Mensch pneumatisch, nicht fleischlich wird" (H 5,8:18), und Yajfavalhya sagt in der BÄ.Up (4,4:8,G): "Den schmalen schnurgeraden, uralten Weg, der bis zu mir reicht", das ist die eine Ader im Kopf (vgl. Ch.Up 8,6:6,G Anm 703), in der emporsteigend man zur Unsterblichkeit eingeht, "den habe ich aufgefunden. Auf diesem gehen die Weisen, die Brahmanekener gleich von hier aus als Erlöste aufwärts in die Himmelswelt", d.h. in den Zustand der Erlösung (op.cit. Anm 704). Nach dem shaktistischen Yoga wird der Körper von 3 500 000 Adern durchzogen, die Kraftströme darstellen. Die wichtigste ist die Sushumnā am Rückenmark, an welcher sechs Kraftzentren (cakras) in der Gestalt von Lotusblumen liegen. In dem untersten Cakra (Mūlādhāra) ruht die Devī wie eine geringelte Schlange, Kundalinī, welche durch Übungen (Atemregulierungen) aus dem Schlafe geweckt, sich aufrichtet und sich zum oberhalb der sechs Cakras liegenden Sahasrāra-Lotos erhebt. So werden übersinnliche Kräfte und schließlich die Vollendung erlangt (Glas/2/184). Von diesem, das Jetzt und das Dann zusammenfassenden Zeugnissen her gesehen, geht es im folgenden um das Sicherheben, um den "Aufstieg" in einem spezifischen Sinne, nämlich um den nach dem Tode, der freilich hier und jetzt vorbereitet wird.

Wie schon dieses Wort ankündigt, handelt es sich nicht wie in Teil V.B um die Schau "von oben", um das von einem imaginären Ort im Pleroma aus Gesehene, sondern der Blick richtet sich "von unten", von der Welt aus ins Jenseits. Das geistige Auge geht den Weg entlang, der "nach oben" führt. Die Berücksichtigung des imaginären Standortes des Erkennenden läßt den phänomenologischen Grund sichtbar werden für eine Beobachtung wie die von Brandt: "Unter den religiösen Anschauungen der Mandäer bilden die Vorstellungen von dem Schicksal der Seele nach dem Tode einen Kreis für sich. Es begegnen in diesem Kreis Örtlichkeiten und andere Größen, die in den altmandäischen Spekulationen über die Entstehung der oberen und unteren Welten, in den Theo- und Kosmogonien, eine Stelle haben müßten, daselbst jedoch gänzlich fehlen" (2/405). Die von Brandt hier vermißte Übereinstimmung gibt es nicht aus mehr als nur religions- oder motivgeschichtlichen Gründen. Hier und dort wird ein und dasselbe Problem gnostischer Erkenntnis von verschiedenen Seiten, sozusagen in verschiedenen geistigen "Dimensionen" angegangen. Der imaginäre Standort und damit auch die Blickrichtung haben gewechselt. In ähnlicher Weise stellt Widengren fest: "Die Zukunftsperspektiven der individuellen Eschatologie harmonieren bei den Manichäern nicht mit denen der allgemeinen Eschatologie" (1/69).

Grundsätzlich gibt es zwei Möglichkeiten. Zum einen: das Ziel kann nach der im Diesseits erfolgten Vorbereitung unmittelbar mit dem Abscheiden durch die direkte Aufnahme in das Überweltliche erfolgen. Zum anderen: das Ziel wird erreicht nach einem mehr oder weniger langen Weg des Abgeschiedenen in Richtung auf die Über- oder Nichtwelt. Mit dieser zweiten Möglichkeit beschäftigen

sich vorerst unsere Abschnitte 1-3. In Abschnitt 4 soll es dann um die Erreichung des Zieles, sei es ohne oder mit einem zuvor zurückgelegten längeren Weg, gehen.

Bei denen, die mit einem längeren Weg des Abgeschiedenen rechnen, treffen wir auf eine Reihe von Motiven, die auch sonst in der Religionsgeschichte wiederkehren: Aufstieg, Himmelsreise, Wiederverkörperung, usw. Das Auftreten dieser Motive als solches ist also noch kein gnostisches Charakteristikum. Colpe hat das am Beispiel der "Himmelsreise der Seele" gezeigt (Bianchi 429ff). Wie in allen bisherigen Abschnitten so gilt es auch hier: Ihren eigentlichen Charakter bekommen diese Motive erst durch den Zusammenhang in der Strukturganzheit gnostischer Erkenntnis.

1. Das Bekleiden und das Entblößen des Selbst

/60

Durch diesen Abschnitt kann besonders deutlich werden, wie ein und dasselbe Anliegen durch verschiedene ja gegensätzliche Motive vertreten werden kann. Bei jedem der beiden Vorstellungen weisen handelt es sich um mythische Redeweise, und dennoch: Während die erstere, auf Anschaulichkeit drängend, aus der Tendenz zu einer stärkeren Mythologisierung erwachsen ist, folgt die andere, von der Offenbarung des gnostischen Selbstes nur "per viam negationis" redend, mehr einer Abstrahierung, einer Entmythologisierungstendenz.

a. Bekleidung, Einhüllung. - GN= Wenn im Tode alles, was Leib und Seele ist, abgelegt wird, was verbleibt dann, um die Identität zwischen dem Selbst hier und dem dort noch zu gewährleisten? Wie kann jener gedachte "unteilbare Punkt", von dem so oft die Rede war, als Subjekt einer neuen Erfahrung, ja sogar der wesentlichsten Erfahrung, nämlich der der endgültigen Befreiung, überhaupt vorstellbar werden? Der über gewisse Vertreter des Valentinianismus beratende Epiphanius sagt: "Ihre eigene Gruppe, die pneumatisch ist, würde mit einem anderen Körper gerettet, einem, der innen ist, den sie in ihrer Einbildung 'pneumatischen Leib' nennen" (31,7:10).

Das hier Gemeinte wird besonders durch weitere, in gleicher Absicht gebrauchte Bilder deutlich. In den Zusammenhang dieser Problematik gehört die Vorstellung vom himmlischen Gewand oder auch Kleid. "Auf dieser Welt sind die, die die Gewänder anziehen", d.h. die Licht-Selbst, "wertvoller als die Gewänder", d.h. als die weltlichen, leibseelischen Hüllen des Selbst. "Im Reich der Himmel sind die Gewänder wertvoller als die, die sie angezogen haben" (EvPhil 57:19ff). Der Grundgedanke ist ganz offensichtlich der: das Selbst ist keine in sich ruhende, qualifizierbare Größe, sondern nur Exponent der Identität des Ich hier und des Ich dort. Dieses Selbst qualifiziert sich entweder als weltlich oder als lichtartig. Ein Drittes gibt es nicht! Beides: die Weltlichkeit wie auch der Lichtcharakter werden mit Hilfe des wechselnden Gewandes zum Ausdruck gebracht. Daher ist die zuerst genannte Kategorie von Gewändern wertlos und die andere wertvoll. So kann das Gewandmotiv führend sein auch da, wo andere Bilder für das "Gewand" eingesetzt werden (z.B. "Wasser", "Leib", "Mensch"). "Das lebendige Wasser ist ein Leib. Es ziemt sich für uns, daß wir den lebendigen Menschen anziehen. Daher entkleidet er sich", d.h. der Täufling, "wenn er kommt und zum Wasser", nämlich zum Taufwasser, "hinabsteigt, damit er jenen anziehet" (op.cit.75:21ff, sp).

Ähnliches wird bei den Doketen über den Erlöser ausgesagt, der hierin der Prototyp des Pneumatikers ist. Seine Taufe im Jordan geschah, damit seine "Seele...den Leib ausziehe, ihn an das Kreuz hefte...und (dann doch) nicht nackt erfunden werde, sondern anstelle jenes Fleisches den Leib anziehe, der im Wasser, als er getauft

wurde, ausgebildet wurde" (H 8,10:7; s. auch die Sethianer in 5,19:21).

Das Ergebnis all dieser Gedanken für den Aufstieg ist, daß beim Eintritt des leiblichen Todes beim Pneumatiker der neue "Leib", das neue "Gewand" bereit ist. Dieses Denken will also dem Blick auf die "Nacktheit" eines mathematischen Punktes, d.h. dem Blick ins Nichts ausweichen, da es sich ja um ein Jenseitiges handelt, das als volle Wirklichkeit verstanden werden soll, und formt daher die dieser Tendenz gemäßen Vorstellungen.

JN= Der Wechsel des Körpers kann mit einem Umzug aus einem/62 abgebrannten Haus in ein neues und so auch mit dem Anlegen eines neuen Gewandes verglichen werden (Abegg, Gd.P IX,45), und Yājña = valkya sagt: "So wie die Schlangenhaut abgestorben, abgestreift auf dem Ameisenhaufen liegt, ebenso liegt dieser Körper da" (BÄ.Up 4,4:7,G). In dem Vergleich mit der sich vor dem neuen Weg in sich selbst zusammenziehenden Raupe und in dem Vergleich mit der eine neue Figur ins Gewebe einziehenden Buntweberin führt der Seher aus: "Nachdem er (der Ätman) den (bisherigen) Leib abgestoßen hat und die Unwissenheit hat fahren lassen, beginnt er einen neuen Aufstieg und zieht sich zusammen" (op.cit.v.3). Dann "nimmt er eine andere neuere noch schönere Form an (rupa= Farbe und Gestalt, G Anm 694), sei es die der Manen oder der Gandharvas oder der Götter oder des Prajāpati (=des Weltschöpfers) oder des Brahman oder irgendeines der anderen Geschöpfe" (BÄ.Up 4,4:4,G). Alle diese Beispiele bedeuten, daß sowohl die alte als auch die neue Existenz jeweils unter dem Bild einer Hülle gefaßt wird, die der sichtbare, vorstellbare Ausdruck der sich durch wiederholtes Ableben entwickelnden Heilssituation des Selbstes ist.

Was vom alltäglichen Bewußtsein her betrachtet wie ein Abnehmen der Lebensfunktionen anmutet, wird von dem sich versenkenden Buddhisten als ein Bedecktwerden von Fluten und Gewändern erfahren. Die Versenkungsstufe, auf der Gautama Buddha aus der Welt schied (§34 Ende), wird mit folgenden vier Vergleichen beschrieben: Von Freude und Glücksgefühl durchdrungen ist der Entrückte wie ein von einem Bader mit Flüssigkeit durchtränkter Seifenball (1), dann wie ein See von einem kühlen Quellstrom durchflutet (2), dann wie eine Lotosblume von kühlem Wasser umspült (3), und schließlich wie einer, der ganz und gar mit weißen Gewändern umhüllt ist (4) (DI 2,75-82; Glas//2/232).

b. Entblößen und Enthüllen des Selbst.- GN= Ist für den un-/63 ter a beschriebenen Typ das, was sich seinem Denken nicht nahe legt, die Vorstellung vom Zustand nach dem Tode als eines Nacktseins, so ist dies für den im folgenden zu beschreibenden Typ geradezu das Ziel. Der klassische Beleg ist Cph 1:24ff. Wir erinnern uns, daß der Urmensch bei seinem Eintritt in die Sphäre der "sieben Verwalter" (=der Planeten), in die Sphäre des "Schicksals" von einem jeden Planeten etwas "von seiner eignen Ordnung" erhielt (IV.52). Diese Gaben der Planeten haben sich, wiewohl es sich um seelisch-geistige Potenzen handelt, wie Schichten oder Hüllen um das gefallene Lichtselbst gelegt, ja sie bilden die Persönlichkeit und sind mit ihr identisch. Als äußerste Hülle wächst dem Menschen bei seiner Ankunft in der unteren Physis dieser Welt der Körper mit seinen Kräften zu. Der Aufstieg bedeutet nun, daß dieser ganze Einhüllungsprozeß Schicht um Schicht rückgängig gemacht wird.

"Zunächst übergibst du bei der Auflösung des Körpers den Körper zur Veränderung, und die Gestalt, die du hattest verschwindet, und den Charakter übergibst du dem Dämon als unwirksamen. Die Empfindungen des Körpers gehen in ihre Quellen zurück, sie werden

vereinzelt und werden wieder zusammengesetzt zur Wirksamkeit", gemeint ist offenbar: zur Wirksamkeit bei irgendwelchen anderen, neuen Verkörperungen. "Und die Heftigkeit und die Begierde gehen in die unvernünftige Natur"(24). Der Aufsteigende kommt nun in die Sphäre der "Sieben". "Und so geht er dann nach oben durch die Harmonie" und gibt dabei jedem Planeten das Empfangene zurück: "Dem ersten Kreis gibt er die Fähigkeit zu wachsen oder abzunehmen dem zweiten die bösen Anschläge, die List, unwirksam /men, dem dritten den Betrug der Lust, unwirksam dem vierten die Zurschaustellung der Führenden (?) nicht ausgenutzt, dem fünften die gottlose Verwegenheit und die Voreiligkeit der Dreistigkeit,

dem sechsten die bösen Triebe des Reichtums, unwirksam, und dem siebten Kreis die lauernde Lüge"(25 f).

Damit ist der Zustand des Entblößtseins erreicht: "Und dann, befreit (entblößt=, $\nu\mu\upsilon\omega\epsilon\iota\varsigma$) von allen Wirkungen der Harmonie, kommt er in die Natur der Achtheit", die Fixsternsphäre, "mit seiner eigenen Kraft, und lobt mit denen, die dort sind, den Vater. Die Anwesenden zusammen freuen sich, daß dieser gekommen ist, und, gleichgeworden den Anwesenden, hört er auch einige Kräfte über der Natur der Achtheit mit einer süßen Stimme Gott loben"(26). Der Abgeschiedene ist nun vorbereitet für die Erreichung des Endzieles (§ 76 Ende).

JN= Entgegen dem Standpunkt des älteren Vedānta, nach dem /64 der Körper letztlich nur verdichteter Geist ist, wird in den meisten brahmanischen Systemen die Verbindung zwischen höherem Selbst und Körper wie die zwischen einem Menschen und seinem Kleid angesehen (Glas//1/391f). IV.77 brachte das Beispiel von T.Up 2: Die Gestalt "des Menschen" ist die äußerste Hülle, welche weitere ineinander geschichtete Hüllen umschließt, die es im Prozeß der Erlösung abzutun gilt. "Wer das weiß, gelangt nach seinem Scheiden aus dieser Welt in den Ātman, der aus Speise besteht; in den Ātman, der aus Erkenntnis besteht; in den Ātman, der aus Wonne besteht" (2:8 Ende, AH).

2. Aufstieg als Reise mit Prüfung, Strafe und Läuterung

GN= Die hier zu beschreibende Aufstiegsart, für die der Aufstieg /65 des Mandäers beispielhaft ist, trägt der Erfahrung des Verlorenseins im All, der Angst vor den Gestrinnmächten, Äonen und ähnlichen Kräften des Alls Rechnung (IV.20). "Der Weg, den wir zu gehen haben, ist weit und ohne Ende. Auf ihm sind keine Parasangen abgemessen, und er ist nicht durch Meilensteine markiert" (GL 1:2/13/, GA-II). Zwar kann auch vom neuen Gewand die Rede sein, aber hier ist es mehr eine Ausrüstung für die Reise, die es nun erst zu bestehen gilt. Der Erlöser zieht dem Johānā "sein Kleid von Fleisch und Blut aus" und bekleidet ihn "mit einem Gewande des Glanzes und bedeckt ihn mit einem guten, reinen Turban des Lichtes" (GR 5:4/193/) Der abscheidende Adam erhält seinen Trost durch eine "Lichtwolke", die ihm entgegenkommt, um ihn auf seiner langen Reise schützend zu geleiten. Auch in ihr liegen "Gewänder", "Turbane" und "Kränze, die weit und endlos sind" (op.cit.1:2/16/). Diese Stellen sprechen über die Bekleidung, die man dem Sterbenden bzw dem Toten anlegt.

Nun erst beginnt die Reise. Selbstverständlich ist wie fast immer bei den Mandäern die Tradition nicht einheitlich. Die im folgenden zu nennenden Einzelheiten sind also nicht Teil einer Tradition allein, sondern finden sich in verschiedenen von einander unabhängigen Texten. Den Traditionen gemeinsam ist die An =

schauung von den "Wachtstationen" (maṭarata, Sing: maṭṭartā) - meist sieben bzw. acht an der Zahl. Die "Wächter" dieser Stationen sind dämonischer Natur, denn sie versuchen den Weg des Selbst bei seinem Aufstieg zu hemmen. Ja, ihre Aufgabe ist es, Sünder festzuhalten und sie in ihren "Purgatorien" höllischen Strafen zu unterziehen, Marterungen mannigfacher, aber stets körperlicher Art, die meist mit Hitze bzw. Feuer zu tun haben (GL 1:4/26//).

JN= In den Purāṇas ist die Vorstellung weit verbreitet, daß /66 die Abgeschiedenen nach der Stadt des Gottes Yama, des "Königs der Gerechtigkeit" ziehen müssen, um ihr Urteil zu empfangen. Auf furchterregender Straße gelangen die Bösen, ein Jahr lang bei Tag und Nacht wandernd, nach Überquerung des Höllenflusses Vaitaraṇi zum Palast des Yama, der sie auf Grund des von seinen Spähern gesammelten und von seinem Schreiber verarbeiteten Materials richtet und in die Höllenverließe werfen läßt (Glas//4/22:34-42). Höllenschilderungen finden sich außer in den Purāṇas in den Ge = setzbüchern und Epen der nachvedischen Zeit und auch bei den Jainas und den Buddhisten (Ders./3/231ff; M Nr.130). Nach dem Mbh wird der Sünder "in der grausigen Hölle durch Feuer gebraten" (III, 128[129]11ff). Weitere Belege s. bei Glas//4/27:32-43, 28:1-8, 28:19-29:9, 29:28-42. Die Höllen werden als Folterkammern geschildert und sind wie bei den Mādhāyān Purgatorien, die der Abbüßung des ange = häuften Karmas und der Läuterung dienen (Glas//4/29:43ff).

Im Unterschied zu den Purgatorien kennen einige theistische Systeme der Hindus auch ewige Höllenstrafen. Es gibt die "blinde Finsternis" (andha-tamas), in die solche Menschen kommen, bei denen der "Haß gegen Gott" oder seinen Stellvertreter, den Guru, reif geworden ist (op.cit.30:8-13; weitere Belege Z.19-29). Mit ihnen solle man auch kein Mitleid haben (M 104f; Glas//4/30:15-18).

In Candrakīrti's Kommentar zu den Mādhyaṃika-Sūtras (Glas//4/28:41ff) wird ausgeführt, daß die Höllen nicht an sich, wohl aber in der Einbildung der Toten existieren. Wer nicht das Wesen der Welt durchschaut brennt in der Hölle oder wird geplagt wie jemand, der einen Alptraum erlebt.

a. Sicherungen und Hilfen.- GN= Die Reaktionen des Selbst /67 gegen diese Bedrohungen auf seinem Wege sind ein getreues Abbild dessen, was dem Selbst auch während seines Erdenwandels zur Verteidigung und zum Angriff dient.

Ich fliege und ziehe dahin,

bis ich zum Wachthaus des Shamish (der Sonne) gelange.

Ich rufe:

'Wer wird mich am Wachthaus des Shamish vorbeiführen?'

'Deine Lohnspende und deine Werke, deine Almosengabe (zidqa) und deine Güte (tabutā)'

werden dich am Wachthaus des Shamish vorbeiführen.'

Wie sehr freue ich mich,...

auf den Tag, da mein Streit erledigt ist,...

und mein Gang nach dem Ort des Lebens ist.

Immer wieder wird dann das Gleiche geltend gemacht, am Wachthaus des Sira (Mondes), des Feuers, der Sieben, der Ruhe, der Weltgeist, Mutter der sieben Planeten, GL 3:12/89f/, GA-II).

Als die Seele noch vor dem Richter stand, flogen ihre Zeugen heran und gelangten zu ihr.

Der Jordan und seine beiden Ufer

zeugten für die Seele.

Die Taufe, mit der sie getauft worden war,

das Pihtā, die Kuṣṭā und das Mambūgā (=Mambūhā)...

Lohnzahlung und Almosenspende... (op.cit.3:21/103/, L)

+ Gemeint ist das Totenmahl als Armenspeisung, GA-II, 411 Anm 150

Die eigentlichen Herren des Seelengerichtes sind das "Große Leben" (op.cit.3:9/85/), die "Scharen der Guten" (op.cit.3:19/100/ff), der "Gefangenaufseher" (op.cit.3:23 und 31/105ff und 112/). Außerdem kennt man auch "die aufgerichtete Waage" des Gerichtes, mit der die Erwählten ausgewogen werden (z.B.op.cit.1:2/13/), bzw. den "Waagemann" (Abathur, z.B.op.cit.1:4/37/).

Eine bedeutende Rolle können bei gewissen Richtungen auch die beim Aufstieg in der Begegnung mit den Dämonen herzusagenden Bekenntnisformeln spielen, dank deren Macht, d.h. dank der beson. = deren Wirkungskraft des Wortes, sich der Weg nach oben öffnet. Eine ähnliche Bekenntnisformel lernten wir bereits in Ir 21:3 kennen (V.72; s. auch Ir 21:5, 13:6 und OcoCe VI, 31; E 26, 13:2).

In einem sogdischen manichäischen Fragment ist von der Begegnung des gerechten Toten mit seinem eigenen höheren Ich in der Gestalt einer wundervollen, göttlichen Jungfrau die Rede. Das Mädchen, das die Taten des irdischen Menschen verkörpert und dessen Art und Aussehen von diesen Taten beeinflusst ist, wird als "seine eigene Handlungsweise" bezeichnet (Wid./1/68).

Natürlich tauchen im Zusammenhang der Sicherungen und Hilfen auch wieder Erlösergestalten auf. Der Erlöser sucht die einzelne Seele aus, bzw. den ganzen "Stamm", und als sein Haupt führt er ihn durch die "Bresche" des Bollwerkes der dämonischen Mächte (GL 3:10/86f/, 3:31/112f/, 3:50/124/). Allerdings kann dies mit den Sündigen nur geschehen, wenn sie ihre Strafe abgebußt haben. Zuweilen sind es ganze Scharen von Lichtboten, die den Frommen geleiten: "Glanz wird vor ihnen (den Seelen) hergehen und Licht hinter ihnen nachfolgen. Boten des Lebens werden an ihrer Rechten und Engel des Lichts an ihrer Linken sein, und sie werden aus den Wacht-häusern und den kochenden Kesseln befreit werden" (GR 1/19/, § 136, GA-II). Auch die von der allgemeinen Religionsgeschichte her so bekannte Gestalt des Todesengels wird zum Lichtboten. Das "Erste Große Leben" sendet "den Säurēl, den Löser..., der die Geister und Seelen aus dem Körper löst und führt: 'Tod' ruft man ihn in der Welt, 'Wahrheit' (kushṭā) rufen ihn die Wissenden" (GL 1:1/2/, GA-II).

JN= Von den guten Menschen heißt es in den Purāṇas, daß sie /68 durch Götterboten in herrlichen Wagen vom Ort des Todes zu Yama gebracht werden, von ihm freundlich empfangen und in die Götter = himmel weitergeleitet werden (Glas/4/23:1-3).

Ältere Aufstiegslehren, nämlich die vom "Götterweg" und auch die vom "Väterweg" der aus der Flamme des Scheiterhaufens aufsteigenden Seele (s. unten § 70 und 73) begegnen zuerst in den Upanishaden und wurden von allen Vedānta-Dogmatikern angenommen. Auf Grund einer Quellenanalyse zeigt Glasenapp das ältere Stadium dieser Lehren auf: "Die ursprüngliche Idee scheint die gewesen zu sein, daß die Seele des Frommen in der Flamme durch eine Reihe von Lichtregionen (als welche auch Hypostasen von Zeitperioden verstanden werden) schließlich für immer zum höchsten Licht der Götter gelangt. Als das höchste Licht aber wurde in der Zeit der Upanishad-Spekulation das Brahma angesehen" (op.cit. Z.9-13.-Zum Ganzen der geschichtlichen Entwicklung s. D 137-140). In der Erklärung dazu führt Glasenapp aus: "Ch.Up 5, 10:2 heißt es 'sa etān brahma gamayati', er führt sie hin zum Brahma (Neutrum, nicht Maskulinum, ebenso Ch.Up 4, 15:6)... Die entsprechende Stelle BA.Up 6, 2:15 hat 'brahmalokaṁ gamayati', er führt in die Brahmawelten, von denen es, wie nachher gesagt wird, keine Rückkehr gibt. Die Stelle der Ch.Up zeigt deutlich, daß man ursprünglich an ein Hingelangen zum Absoluten dachte; erst in späterer Zeit kam die Anschauung auf, daß man auf dem Devayāna nur zum viergesichtigen Gott Brahmā

gelangt und erst später mit diesem nach empfangener Belehrung zum Absoluten eingeht."

Besondere Ausgestaltung erfährt der Mythos vom Aufstieg in der K.Up. Der Mond als das Tor zur Himmelswelt stellt dem Ankommenden durch seine Torhüter, "die Zeiten" (G Anm 807), die entscheidende Frage, durch deren Beantwortung er beweisen muß, daß er das rechte Verständnis seiner selbst hat. Nur dann wird er hindurch = gelassen und nicht zur Wiederverkörperung auf die Erde zurückgesandt. In der formelhafte Antwort beschreibt der Ankommende seinen bisherigen Weg vom Monde zur Erde und wieder zum Mond und betont, daß er sich nun mit diesem ganz eins weiß. "...So überbringt mich, ihr Zeiten, der Unsterblichkeit ! Kraft dieser Wahrheit, kraft dieser Inbrunst, bin ich die Zeit, bin ich ein Sohn der Zeit." Wer bist du ? "Ich bin du." (K.Up 1:2,G) Der weitere Verlauf des Aufstiegs bringt nun unter anderem eine Reihe von Parallelen zu manichäischen Hymnen in mitteliranischer Sprache (Wid//1/67 nennt mehrere Hymnen mit den Sigla M 77, T 11, D 79, usw.). Diese schildern, wie für die Seele des Gerechten nach dem Tode die Halle, der Thron, der Kranz, das Diadem sowie das Lichtkleid bereitet sind. Die gleichen Vorstellungen finden sich in der K.Up, wenn das Erscheinen der Seele vor dem Brahman geschildert wird, vor dem sie sich wieder durch die rechte Formel auszuweisen hat (K.Up 1:4-6,G).

Auch im Zusammenhang des mahāyānistischen Buddhismus findet der Mythos vom läuternden und helfenden Aufstieg besondere Anwendung. Jones "statische" und "egoistische" Nirvāṇa, in das der Heilige des Hīnayāna eingeht, wird im Mahāyāna als ein solches von niederem Rang angesehen. Nach einigen Quellen stellt es den Endzustand derer dar, die zwar die Welt überwand, aber nicht zur vollkommenen Erleuchtung eines Buddha gelangten. Nach anderen bildet das "statische" eine Vorstufe des "dynamischen, altruistischen" Nirvāṇa. Die, welche diese Vorstufe erreichten, gelangen dann nach ihrem irdischen Ableben im Zustand tiefer Konzentration in eine reine Buddhawelt der "wahnfreien Region" jenseits der Sphäre der Nichtformen. Sie werden hier von Amitābha und anderen Buddhas erweckt und erleuchtet, beginnen unbeschadet ihres Erlösungszustandes in den Welten, z.B. auch in den Hölle, zum Besten aller Wesen zu dienen (- s.das in V.130 über den Nirmāṇa-kāya Ausgeführte -) und gelangen so zur Buddhaschaft (Glas//4/62:35-63:4).

b. Endzeitlicher Abschluß der Reise. - GN= Die Seelen, die von/69 ihren Richtern nicht "ein Zeichen auf den Paß" gesetzt bekommen (GL 3:24/106/, GA-II), werden in der für die zuständigen Matartā festgehalten. Die anderen werden von dem geleitenden Lichtboten oder einem "Helfer" über "die Wasserbäche" geführt (op.cit.3:2/78/). Hier haben wir es wahrscheinlich mit einer Art "Himmelsozean" zu tun (Pedersen 127). Die Vorstellung vom Süf-Meer oder Schilfmeer als dem Meer der Befreiung, als einer Art zu überquerender Hölle erscheint verwandt (GR 1/13/§ 128, L mit Anm 6 und §131). Man vgl. auch das manichäische Motiv von der "Flut des tosenden Meeres" (Boyce 81 und 147). Zu den Wasserbächen sind dann im Laufe der Zeit weitere Hindernisse und Schrecknisse hinzugekommen, an denen vorbei oder über die hinweg der Erwählte geleitet wird (Furlani 72ff).

Schließlich kennt der Mandäismus als ein Erbe der jüdisch-iranischen Religionsgeschichte den Gedanken eines Endzeitgerichtes, des Tages, an dem eine endgültige Entscheidung über die in den Purgatorien zur Läuterung festgehaltenen Seelen gefällt werden wird. Die Frage wird dann sein, ob sie, einen zweiten Tod sterbend, in das "lodernde Feuer" bzw. in das Süfmeer fallen werden oder

nicht. Dem Endgericht verfallen auch die Planeten und Tierkreiswesen, während die abgefallenen Lichtwesen (das Zweite, Dritte Leben) einschließlich des Demiurgen rehabilitiert werden (vgl. hiermit auch V.43). Es ist der Tag, der das Ende der Welt bringen wird (V.46), weil dann das Licht emporsteigt, so daß die Finsternis deshalb an ihren Ort zurückkehren muß (GL 1:2/16f/, 2:14/56ff/, GR 15:3/310ff/).

JN= Es ist klar, daß nach der Grundkonzeption des JN (IV.47) /70 mit der Endzeit stets die eines Weltzeitalters gemeint ist, welches in der anfang- und endlosen Reihe weiterer möglicher Weltzeitalter steht. Bei den Vedānta-Systemen spielt in dem auf BÄ, Up 6,2:15 und Ch.Up 5,10:1-2 zurückgehenden und dann weiter ausgebauten Mythos vom Götterweg (devayāna) die Endzeit eine gewisse Rolle. Nach dieser Lehre gelangen die Seelen der Frommen, die noch nicht für die höchste Erkenntnis reif geworden sind, beim Ableben von der Erde auf dem "Götterweg" in die Welt des vierköpfigen Gottes Brahmā, des "Erstgeborenen der Schöpfung", nach Satyaloka. Der Name dieses Weges ergibt sich aus dem Umstand, daß sie dabei eine Reihe von Lichtregionen zu passieren haben. Brahmā belehrt sie dann bis zum Weltuntergang über die höchste Erkenntnis und geht am Ende mit ihnen zusammen in die Stätte ewiger Erlösung ein. Diese "Stufenerlösung" (krama-mukti) führt zum gleichen Ziel wie die "unmittelbare Erlösung" (sadyo-mukti). Sie wird aber erst wirksam am Ende der Weltzeit, wenn Brahmās Leben abgelaufen ist (Glas//4/50:9-23).

3. Aufstieg durch läuternde Wiederverkörperung

/71

Was sich bei der Aufstiegsreise der Seelen, deren ewiges Schicksal in Frage gestellt wird, ereignet, ist Prüfung, Strafe und Läuterung. Der Aufstieg kann sich aber im GN auch, im JN meist über die Dauer von mehreren Existenzen erstrecken. Der Läuterungsprozeß geschieht dann durch die Wiederholung der Verkörperung. Diese Art des Aufstiegs ist ein Stufengang der Existenzen, der an die Vorstellungen über die Entstehungsgeschichte des Leidens innerhalb des kosmischen Zeitablaufes anknüpft. Diese Vorstellungen werden ja vom Gesetz der Wiederverkörperung bestimmt (IV.58ff). Durch die Ausdehnung des Heilsprozesses über das einzelne Leben hinaus und durch die kettenartige Zusammenreihung niedrigerer und höherer Existenzen wird dem Menschen eine erweiterte Gelegenheit zu Bewährung und Aufstieg gegeben. Das Eintreten des Todes wird zur Brücke oder Verklammerung mit einer neuen, im Falle der Verbesserung: höheren Existenz, die eine weitere Stufe auf dem Wege zur Beendigung des Aufstiegs bedeutet, kraft des im abgeschlossenen Leben realisierten Lichtpotentials - so sagt meistens der GN - kraft der Abnahme des Karma - so sagt der JN.

a. Sittliche Läuterung. - GN= Basilides unterscheidet zwei Arten des Strafleidens. Die in diesem Leben "erwählte" Seele büßt die Sünden ihrer früheren Existenz "auf ehrenvolle Weise" ab, nämlich durch ein Martyrium um ihres Glaubenszeugnisses willen. Die andere Seele erleidet die Strafe als eine "ihr zukommende", denn erst durch sie wird sie "gereinigt" (Str IV 12=§ 83:1f). Was das Letztere im einzelnen bedeutet wird nicht gesagt. Es liegt nahe, an eine Art Sühneleiden zu denken. Es könnte aber auch bedeuten, daß das Selbst durch das Strafleiden erweckt und so zur Gnosis geführt wird.

Ein Beispiel für die (von der endgültigen Vollendung zu unterscheidende) stufenweise Verbesserung bieten uns auch die Manichäer: "Sie nehmen an, daß die Seelen ihrer Auditoren in die Elekten übergehen" (Auch col.37, § 4). Wenn sie jedoch um Stufen tiefer fallen, d.h. wenn sie z.B. in der Pflanzenwelt wiederverkörpert werden, haben sie noch die Chance als Pflanzennahrung in den Körper eines Elekten

zu gelangen, wo ihre in der Pflanze befindliche Seelensubstanz sich mit der des Elekten verbindet (ibid., vgl. auch E 26, 10:8)

Nach anderen Richtungen (wie z.B. nach CpH 10:7f) liegt die Aufstiegschance der Seelen in den unter dem Menschen stehenden Wesen nicht in der menschlichen Nahrungsaufnahme, sondern in der natürlichen Tendenz, die Wohnung in dem niederen Geschöpf für die in dem nächst höheren aufzugeben. Beim Eintritt in die menschliche Existenz entscheidet sich dann, ob auf Grund des rechten Wissens und Verhaltens der Aufstieg nach weiter oben in die Sphäre der Götter fortgesetzt werden kann oder ob auf Grund des Gegenteils wieder ein Abstieg erfolgt. - Basilides läßt den Apostel Paulus (in Umdeutung von Röm 7:9) sagen: "Bevor ich in diesen Körper kam, habe ich in der Art Körper gelebt, die nicht unter dem Gesetz ist, etwa eines Viehs oder eines Vogels" (OR V.1, 1015 A-B).

JN= Unter den vier Daseinsformen (gati) von Göttern, Men = /73 schen, Tieren und Höllenbewohnern, die der JN unterscheidet und zu denen besonders bei den Buddhisten noch die der Pretas (§ 56) hinzukommen, wird das Menschsein "die Pforte zur Erlösung" (Bh.P XI, 7,74; Glas//4/25:41). Das Aufkommen der Lehre von der Wiederverkörperung legte es nahe, diese mit der älteren Lehre vom Aufstieg der Seele in die höhere Sphäre zu verbinden. Nach der Lehre vom sogenannten Väter- oder Manenweg (pitṛyāna) müssen die für die Erlösung noch nicht gereiften Seelen zu einer Stätte gelangen, von der aus sie den Rückweg zur Erde antreten (BÄ.Up 6,2:16 und Ch.Up 5,10:3-7; Glas//4/23:15-27). Diese Stätte sah die Tradition im Monde, dessen wechselnde Phasen dahin erklärt wurden, daß er von den leuchtenden Seelen der Väter oder Manen bald erfüllt und bald nicht erfüllt ist (vgl. die Bedeutung der Mondphasen bei der makrokosmischen Lichtrettungsaktion "des Gesandten" im Weltendrama der Manichäer, V.111). Die Seelen ernten dort den Lohn ihrer guten Werke, um dann wieder zur Erde herabzusteigen. Sie gehen dazu in Äther, Wind, Rauch, Nebel und Wolken ein, gelangen dann im Regen in Feldfrüchte oder Kräuter, welche diejenigen essen, die später ihren neuen Leib erzeugen. Sie gelangen zu diesem Zweck in den Samen des männlichen Wesens (Mensch oder Tier), welches ihr irdischer Vater wird.

Die Hinayana-Buddhisten unterscheiden entsprechend ihrer Nähe zur Vollendung vier Gruppen von Menschen:

- (1) Der in den "Strom Eingetretene" (Srotaāpanna)
 - (2) Der "Einmalwiederkehrer" (Sakṛdāgāmin)
 - (3) Der "Nichtwiederkehrer" (Anāgāmin)
 - (4) Der schon in diesem Dasein das Nirvāṇa Erreichende (Arhat)
- (Glas//2/230f).

Die Gesetze des Karma, nach denen der Aufstieg in den Wiederverkörperungen erfolgt, können mitunter als sehr kompliziert vorgestellt werden. Eine bestimmte Tat zeitigt zwar auch eine bestimmte karmische Wirkung, diese kann aber durch die Wirkungen anderer Taten modifiziert werden, z.B.: Ein habgieriger, grausamer Mensch wurde als Elefant wiedergeboren. Da er aber bei Lebzeiten den Brahmanen und Mönchen Speise und Trank, usw. gespendet hatte, wurde ihm dieses und Ähnliches auch als Tier reichlich zuteil (A 10, Nr.177). "Nach dem Gesetzbuch des Brhaspati (62) gelangt der, welcher einen neuen Teich gräbt oder einen alten ausbessert, in den Götterhimmel; wer eine Lampe stiftet, erhält in der nächsten Inkarnation einen schönen Körper, wer Speise spendet, wird durch ein gutes Gedächtnis und andere Geistesgaben belohnt" (Glas//4/36ff).

b. Libertinistische Läuterung. - GN= Nach Ir vertritt Karpo = /74 krates folgende Anschauung: "Nach der Wiederverkörperung müßten die

Seelen in jeglichem Leben und in jeglichem Akt gewesen sein..., so daß, wie ihre Schriften sagen, ihre Seelen in jedem Lebensgenuß gewesen sind und, wenn sie (aus dem Körper) herausgehen, in nichts mehr Mangel haben." Dieser Mangel ist, wie immer bei den Libertinisten, nicht etwa der Mangel an Genuß, sondern der Mangel an Gelegenheiten in allen nur irgend möglichen Arten der Erfahrung irdischen Lebensgenusses, die gnostische Freiheit zu bewahren. Daß dieses Verständnis richtig ist, zeigt der unmittelbar folgende Satz: "Es sei aber dahin zu arbeiten, daß nicht etwa, weil etwas an der Freiheit fehle, sie gezwungen würden, wiederverkörpert zu werden... So lange müßte er (der Mensch) wiederverkörpert werden, bis er in überhaupt allen Taten der Welt gewesen ist... Alle Seelen, sei es, daß sie vorweg in einem Kommen (in das Fleisch) sich auf alle Taten einlassen, sei es, daß sie von Körper zu Körper weiter wandern oder, hineinversetzt in jede Art zu leben, die Schuld erfüllen und erstatten, alle Seelen würden befreit, daß sie nicht mehr in den Körper (eingeschlossen) würden" (Ir 25:4).

JN Nach der Ansicht der Anhänger des Diamant-Fahrzeuges be-75 ruht dessen unvergleichliche Größe vor allem darauf, daß seine Adepten von jenen bösen Taten nicht befleckt werden, die andere in schlechten Wiedergeburten abbüßen müßten (Glas//13/23). Wenn ein Bodhisattva sich an sinnlichen Genüssen erfreut, so bedeutet dies für ihn keine Gefahr, denn durch einen einzigen Denkart der Allwissenheit, die auf der Erkenntniskraft beruht, kann er sich von den Folgen seines Tuns befreien.

Wie dies geschieht, schildert z.B. der Guhya-samāja, "das Zusammentreffen der Geheimnisse", ein Werk des shaktistischen Diamant-Fahrzeuges⁺. In ihm erteilt der All-Buddha einer Gemeinde von Buddhas, Bodhisattvas und Gottheiten Unterweisungen, welche unter anderem auch besonders das Problem der relativen Gültigkeit sittlicher Vorschriften und irdischer Ordnungen betreffen. Dies hat zur Folge, daß die zuhörenden Bodhisattvas vor Schrecken in Ohnmacht fallen. Der All-Buddha beruhigt die Erschrockenen, indem er die Meditation mit Namen "Diamant der Zweitlosigkeit der Äther-Gleichheit" ausführt. Dadurch bringt er ihnen zu Bewußtsein, daß das All-Eine wie der leere Weltraum allumfassend ist und daß bei ihm deshalb alle Begrenzungen fortfallen (Glas//13/48). Was die Bodhisattvas entsetzt hatte war, "daß auch der, welcher mit Mutter, Schwester, Tochter oder gar mit der Mutter eines Buddha der Liebe pflegt, zur höchsten Vollendung eingehen könne" (op.cit.166), d.h. in den Zustand, dem keine Wiedergeburt mehr folgt. Die Relativität aller verwandtschaftlichen Beziehungen wird durch die Wiederverkörperungslehre erhellt, denn im Geburtenkreislauf hat jedes Wesen zu einem anderen im Verhältnis von Vater, Mutter, Bruder, Schwester, Gatte, usw. gestanden (S 15,14ff; Glas//13/171). Im Übrigen kommt alles darauf an, die Leidenschaften ihrem Wesen nach zu erkennen und auf das höchste Ziel auszurichten. Durch sie gilt es dann zu gesunden, wie auch ein Kranker durch ein an sich gefährliches Gift gesunden kann. Der gewöhnliche Mensch wird durch den Rüssel des Elefanten mit Namen Leidenschaft erschlagen, nicht aber der erfahrene Mahaut, d.h. der Yogī (Cittavishuddhi-prakarana, JASB-67, 1898, p.179; Subhāshitasangraha, Muséon 5, 1904, p.259).

4. Erreichung des Zieles

Die Erreichung des Zieles ist der Endzustand des Erlöstes in der Ewigkeit. Wie er das Ende eines längeren Weges nach dem Abscheiden

⁺ s. Bhattacharyya in Gaekwad's Oriental Series, Baroda, 53, IXff; vgl. dazu Tucci/1/besonders p.210ff, auch L.de La Vallée Poussin in XI Congrès des Orientalistes, Paris 1897, 1899, I, p.241 und Winternitz, Indian Historical Quarterly, 9, Calcutta, 1933, p.1-10.

bedeuten kann, haben die Abschnitte 1-3 gezeigt. Es gibt aber auch den u n m i t t e l b a r e n Eintritt des durch seine irdische Existenz dafür qualifizierten Abgeschiedenen in die Ewigkeit. Bei den Sethianern wird das Selbst verglichen mit einem magnetischen Gegenstand, der sofort wie von selbst durch seinen Gegenpol angezogen wird, vorausgesetzt, - so wäre hinzuzufügen - daß er nicht mehr an seinem Ort festgehalten wird und daß der ihn anziehende Pol ihm zuvor nahe gebracht worden ist. "Wie es für alle Wesen e i n e n Ort der Vermischung gibt, so gibt es auch e i n e n für die Trennung" (H 5, 21:6). Alles "eilt zu dem, was ihm gemäß ist, wie das Eisen zu dem Magnetstein, oder wie das Heu in die Nähe des Bernsteins und das Gold zu dem Stachel des Rochens" (op.cit. 21:8). Nach der Lehre der meisten Systeme des JN geht der Heilige, dessen Karma ganz geschwunden ist, bei seinem Ableben aus der Welt und nach Zerfall seines bzw seiner Körper direkt in die ewige Erlösung ein (Glas//1/422).

Drei Arten von Vorstellungen werden über den Endzustand entwickelt: (a) solche mit der Wahrung des Gedankens an ein Gegenüber, (b) solche mit dem Gedanken an eine Isolation oder an ein Eingehen in etwas Unbestimmbares, (c) solche mit dem Gedanken an eine jenseitige Unio mystica mit dem absoluten Numen. Mit der ersten Art (a) geht meist eine stärkere Mythologisierung einher. Sie dient der Darstellung einer innigen persönlichen Gemeinschaft. Die letzte dagegen (c) hat notwendigerweise eine Neigung zur Entmythologisierung. Zwischen diesen drei Vorstellungsarten kann es freilich Übergänge von der einen zu der anderen geben. Was Poimandres über das Letzte lehrt, ist die Aufhebung einer individuellen Existenz, aber dennoch spricht er von einer gewissen Pluralität im Überweltlichen: "Dann gehen sie in Ordnung hinauf zu dem Vater, wandeln sich selbst in Kräfte, und Kräfte geworden, werden sie in Gott sein. Das ist das gute Ende für die, die Erkenntnis erhalten haben, zu Gott zu werden (Θεωθῆναι)" (GPh 1:26).

a. Gemeinschaft im Licht. - GN= Hier ist das hervorragendste /77 Motiv das der Himmlichen Hochzeit. Vom Erlöser als dem Bräutigam und von dem befreiten höheren Ich als der Braut, die sich beide im Pleroma, dem Brautgemach, in einer Syzygie zusammenschließen, war schon die Rede. Das Beispiel dafür bietet der Valentinianismus, besonders das ptolemäische System (V.99).

Diesem letzten Heilsakt im ptolemäischen Pleroma vergleichbar, steht im Mandäismus am Ende des Aufstiegs die Vereinigung mit dem "Abbild":

Er leitete mich hin und stützte mich auf das Abbild des Lebens
(GL 3:2/78/)

Aus der iranischen Mythologie ist auch der Gedanke eines Paradieses eingedrungen, eines Ortes der Seligen im Licht, Mshunnē Kushtā - "Entrückte der Heilswahrheit" genannt. Bei den Mandäern enthält es die Abbilder der auf Erden Gefangenen, die dort auf sie warten (GR 1/29/§202; 15:1/302; 15:13/338f/).

Es kost und umarmt mich,
als käme ich aus der Gefangenschaft zurück (GL 3:31/113/).

JN= In den stark theistisch orientierten Systemen des JN hat /78 die Erlösung ihre Bedeutung in der ewigen und untrennbaren Verbindung mit Gott. Nach der am meisten verbreiteten Anschauung werden die Erlösten in einer ewigen Himmelswelt in der Gegenwart Gottes überirdischer Freuden teilhaftig. Das Paradies des Ishvara oder bei den Shaktas das der höchsten Weltenmutter wird von den einzelnen Richtungen ihrer Mythologie entsprechend bezeichnet (Glas//4/64:23ff). Es kann auch mehrere "unvergängliche Stätten" für den Er-

18sten geben (M 111f; Glas//4/64:29f). Das Reich der Seligen gleicht einer großen Palast-Stadt, in der die Erlösten je nach Rang Gott dienen, Kulthandlungen vollziehen oder sich auch, wie z.B. die Kṛṣṇa-Anhänger, bei Spielen vergnügen, die von der Art der Spiele sind, die der Gott einst auf Erden mit den Hirtinnen spielte. Zu alledem sind freilich Leiber nötig. Die einen glauben, daß diese nur aus Geist sind, die anderen halten sie für lichtartig oder aus Überirdischem Stoff bestehend. Bald glaubt man, daß die Körper an- und abgelegt werden können, bald wird ihr Erleben als traumhaft verstanden.

Andere theistische Richtungen betonen wiederum vor allem die Freiheit der Seele von allem Leiden, allem Karma und verwerfen eine räumliche Vorstellung. Sie sehen das Paradies als geistigen Zustand, in dem man ungebunden an Begrenzungen alles mit Erkenntnis durchdringen und zu allem Geistigen Verbindung aufnehmen kann. - Was das Verhältnis zu Gott angeht, so betonen Theologen wie Rāmānuja, Bhāskara, Caitanya, Vallabha und andere zwar die enge Verbindung der Seele mit Gott, doch sind sie sehr darauf bedacht, die völlige Verschmelzung beider auszuschließen, um nicht den Gedanken an eine Zweifelt aufzuheben, ohne welche ein Liebesverhältnis nicht möglich ist. Die begrenzte Seele wird sich ihrer Einheit mit dem unendlichen Gott bewußt, ohne in ihm aufzugehen (op. cit. 65:29ff). Auch der Śhaivāsiddhānta lehrt: Wenn immer die Seele die Seligkeit Śhivas erfährt, dann sind Śhiva und die Seele der Erscheinung nach gleich, aber der Wirklichkeit nach bleiben sie verschieden (Schom//2/405; weitere Beispiele bei Glas//4/66:36ff). Stellen der Upanishaden und anderer Schriften werden sogar umgedeutet, um diese bzw eine ähnliche dogmatische Position zu wahren oder aber man behauptet, wie z.B. Caitanya und Vallabha, daß das Verschwinden in Gott eine untere Stufe des Heiles darstellt (op. cit. Z.9ff und Ders./8/307).

b. Ruhen in der Nicht-Welt. - GN= Wie das Ziel der Enderlösung/79 für die Gemeinschaft Suchenden das Überweltliche Numen ist, so ist es für Basilides ein nicht beschreibbarer Überweltlicher Bereich. Bei ihm besteht die Erlösung der drei aus dem "Nicht-Seienden" hervorgegangenen "Sohnschaften", einschließlich der untersten, der aus dieser unserer Welt zu erlösenden (V.17 und 48) darin, daß sie "nach oben", in das Nicht-Seiende zurückkehren, das "oberhalb der Grenze", d.h. sogar oberhalb "des Geistes", der schon das Höchste im All darstellt, liegt (H 7,22:8ff,27:1).

JN= Nach jainistischer Lehre steigen während der Dauer von /80 nur einem Moment die von aller Materie befreiten Seelen zum Weltgipfel und erreichen ihre bleibende Stätte, die nur eine Meile vom obersten Ende der Welt entfernt liegt so "wie ein Flaschenkürbis, wenn er von allem Schmutz befreit ist, ... zur Oberfläche des Wassers emporschnellt" (Glas//3/212). Sie sind körperlos, unsichtbar, aber nicht ohne räumliche Ausdehnung und verharren so in unerschütterlicher Ruhe ohne jedes Interesse an der Welt. - Abstrakter stellt sich die Erreichung des Zieles nach der Sāṃkhya-Lehre dar. Der Puruṣa ist ja für sich genommen völlig qualitätslos, nur eine Art actus purus des Denkens, der sich nur in der Verbindung mit einem menschlichen Innenorgan betätigen kann. Mit dem Tode gleicht der erlöste Puruṣa nach dem klassischen Sāṃkhya einem Licht, das nichts mehr erleuchtet, oder auch einem Spiegel, in den kein Reflex mehr fallen kann (Ders./1/211 Anm 45).

Als ein reiner Nullpunkt erscheint das Ziel nach dem älteren Buddhismus, oder anders gewandt: das Ziel ist das absolute Gegenteil

der Welt und daher nicht nennbar. Für den Amitābha-Buddhismus war das "Paradies des Westens" ursprünglich nur eine Durchgangsstation zur Erlangung des Nirvāṇa, wie auch heute noch von einigen ostasiatischen Gruppen dieser Richtung behauptet wird. Nach dem Volksglauben und dann auch nach einigen Dogmatikern wurde aber dieses Paradies mit dem höchsten Ziel, mit dem Nirvāṇa gleichgesetzt, entsprechend dem Grundsatz: "In das Reine Land geboren werden und die Buddhaschaft erlangen ist eines" (Ders./4/50:33ff).

c. Aufgehen in dem Einen. - GN- Hinsichtlich ihres Zueinanderkommens verglichen die Sethianer das Selbst und die Lichtmacht mit Eisen und Magnetstein (§ 76). Der anziehende Magnetstein ist der im Erlöser kommende Licht-Logos, der dem mit einem Eisen verglichenen Erkennenden während seines Erdenwandels nahe gebracht wird. Mit einem weiteren Bilde heißt es dann: "So eilt der Strahl des Lichtes, der mit dem Wasser vermischt ist", d.h. der hier unten im Element der Finsternis gefangene Lichtfunke, "wenn er durch Belehrung und Lernen seinen eigenen Ort erhalten hat, zu dem Logos, der von oben in Knechtsgestalt gekommen ist." Für die Vereinigung "oben" reicht dann aber das Gleichnis vom Magnet nicht mehr aus, denn Eisen und Magnetstein bleiben ja zwei. Der befreite Lichtstrahl "wird ein Logos mit dem Logos dort, wo der Logos ist, mehr, als das Eisen zum Magnetstein" (H 5,21:9).

JN- "Nach dem Tod gibt es kein Selbstbewußtsein", sagt Yājñavalkya (BA.Up 4,5:13, G). "Wie die fließenden Ströme im Meer verschwinden, indem sie Namen und Form", d.h. die Individualität (G Anm 816), "ablegen, so geht der Weise, von Namen und Form erlöst, in den himmlischen Geist ein, der höher als das Höchste ist. Wer nämlich das höchste Brahman kennt, der wird selbst zu Brahman... Er überwindet den Schmerz, überwindet das Übel, von den geheimen (Herzens) Knoten", d.h. vom Zweifel (G Anm 817), befreit, wird er unsterblich." So heißt es in der Mu.Up (3,2:8f, G).

Von einem völligen Eingehen (laya) des Erlösten in Gott, d.h. von einem Erlangen der Identität (sāmya, tan-mayātā, sātmatā) spricht an zahlreichen Stellen auch das Bh.P (VII.1,19; 10,40; X,29,15; 44,39; 74,45; 78,10; Glas/4/66 Anm 1).

Eine Einswerdung der Seele mit Gott lehrt auch die kashmirische Wiedererkennungsschule:

Ich hatte nicht erkannt, daß ich bin eins mit dir, .. (LV 5,7; IG 237) Was der Erlöste auf Erden nur in der begrenzten Zeit der Versenkung realisiert, das wird gemäß seiner Glaubenserkenntnis nach dem Ableben sein Dauerzustand.

VII. GRUNDZÜGE DER VERWANDTSCHAFT DES GN UND JN

/1

Was für Wesen und Definition der beiden Religionskreise zuerst als heuristisches Prinzip aufgenommen wurde (I) hat sich an den Quellen als für beide gültig erwiesen. Bevor dieser Befund zu =
sammengefaßt wird, soll erst noch die Frage nach dem Unterschied von GN und JN Antwort finden.

A. DER UNTERSCHIED DER OBJEKTIVATIONEN

/2

Der Überblick dessen, was sich im GN und JN zeigt, sowie die Nebeneinanderstellung der auf beiden Seiten einander entsprechen =
den Phänomene im III. bis VI. Teil dieser Untersuchung, wie auch die Charakterisierung wesentlicher, in beiden Richtungen später mehr oder weniger wirksam gewordener Züge in ihrer Vorgeschichte und Zeitgeschichte (II) lassen drei Aspekte erkennen, unter denen sich die Gedanken immer wieder bewegen. Diese Aspekte lassen sich am besten beschreiben, wenn sie mit der ihnen eigenen Polarität deutlich werden. Das Besondere der einen wie der anderen Richtung tritt hervor in der Akzentuierung des einen oder des anderen Poles in diesen Aspekten.

Es handelt sich um ein Selbstverständnis, das sich aber je =
weils im GN und beim JN unter den zu nennenden Aspekten (1.-3.) mit Bezugnahme auf unterschiedliche Bereiche des Seins Ausdruck verschafft. Das heißt phänomenologisch gesprochen: Das eine Selbstverständnis hat zwei verschiedene Weisen sich zu objektivieren.

1. Makrokosmos

Mikrokosmos

/3

(a) der sinnlich wahrnehmbare
(Gestirnwelten, Sonne, Mond
usw.),

der sinnlich wahrnehmbare (die
Weltgegenden, Tag und Nacht, Feuer,
Erde, Luft; Atem, Rede, Speise,
usw.)

(b) der imaginäre, in Analogie
zum sinnlich wahrnehmbaren
vorgestellte (imaginäre
Welten und Zeitalter,
Äonen, Erstes Leben, Zweites
Leben, usw.)

der imaginäre, die durch Ober =
welt (Himmel) und Unterwelt (Hölle)
eingefaßte Umwelt der Person
und ihres täglichen Lebens,
d.h. die dahinter stehenden Mächte,
Götter und Dämonen

Was für den GN die Drangsal und Leid verursachenden planetarischen Mächte sind, das ist für den JN mehr die Bedrohung durch die nahe Welt des Menschen, durch die Mächte seines Mikrokosmos: Krankheit, Alter, Tod, usw. (vgl. z.B. IV.20 und IV.21). Während viel gnostisches Denken darauf angewandt wird, eine dem GN vorangehende Gestirnsreligion umzuwerten (Jonas/1/I, 156ff), faßt der JN in der ausgehenden Brāhmana-Zeit in einer religiösen Tradition Fuß, die in ihrem Pantheon besonders die Mächte der dem Menschen nahen Welt vertreten sieht. Die Brāhmana-Religion mißt zwar dem alten vedischen Götterhimmel nicht mehr die zentrale Bedeutung zu, doch ist ihr immer noch das Operieren mit Götternamen und -gestalten eine vertraute Gewohnheit. Hier gewinnt die Umwertung also die Gestalt der Aussage: Die dieses Dasein beherrschende Macht des Todes ist der im vergänglichen Wesen dieser Welt sich letztlich offenbarende Gott (s. z.B. Yama im Dialog des Naciketas). Auch im Buddhismus ist der zur Weltlust verführende Gott zugleich der Tod (IV.21).

Die Sektionen V und VI zeigten, wie der gleiche Kampf, der in der Erlösungslehre (V) zum Siege des Lichtes auf der weiten Ebene eines imaginären Universums ausgetragen wird, auch zum Heil des aus der

Welt zu erlösenden Menschen auf der Ebene seiner kleinen, unmittelbaren Welt (VI) zum Ausdruck kommt. Dabei ist es bemerkenswert, daß die Beschreibung jenes geistigen Makrokosmos in den meisten gnostischen Quellen der Menge nach einen breiteren Raum einnimmt als die Thematik der mikrokosmischen Sicht. Wie der GN seinen Schwerpunkt in der Erkenntnis der großen, mit einer makrokosmischen Vorgeschichte ersonnenen Systeme hat, so hat der JN seinen Schwerpunkt vorwiegend in den verfeinerten, die Welt der Person umfassenden Methoden der Meditation und des Yoga.

2. Geschichte

Naturgeschehen

/4

- (a) die Historie oder das Schicksal des Einzelnen und der Völker,
(b) die mythische, in Analogie zu Historie und Schicksal erzählte und die Legende

das des Kreislaufes der Jahreszeiten, des Wachstums und Vergehens in Welt und Person,
das mythische, in Analogie zu natürlichem Kreislauf, Wachstum und Vergehen verstandene Geschehen in Welt und Person (z.B. die Reinkarnation)

Im JN tritt die gnostische Vorliebe für das Erzählen einer "Geschichte", eines ganzen Weltendramas bzw. einer überweltlichen Vorgeschichte zurück hinter der Tendenz zur Beschreibung eines natürlichen und zugleich verhängnisvollen Kreislaufes bzw. eines In-Bewegung-setzen des "Rades der Lehre". Die Hauptcharakteristika für den Aspekt Geschichte-Naturgeschehen finden sich in IV.46ff, wo von der Entstehung des Leidens die Rede war.

Schon der erste Blick auf die Überschriften (IV.47) zeigt, daß auf der gnostischen Seite die Zeitlinie bestimmend ist, während sich auf der anderen Seite das mehr räumliche Bild eines allmählich durch Unterteilung, Beschränkung, Vereinzelung entstehenden Aufbaus bietet. Die Weiterentwicklung (IV.50ff) durch "Versuchung", "Fall" und "Kampf" auf der einen Seite, sowie "ewiges Spiel", "Bann der Verstrickung" und "Verwicklung" auf der anderen macht es vollends deutlich, daß der GN seine Betrachtungsweise mehr dem Bereich menschlicher Geschichte entnimmt und der JN mehr dem Bereich des Naturgeschehens. Was der Gnostiker in der zeitlichen Erstreckung einer geschichtlichen Entwicklung in einer präkosmischen Periode zum Ausdruck bringt, das drückt der JN mehr in natürlichen Kategorien, in dem Aufbau der Welt, in der Struktur des Seins aus. Freilich spielen Geschichte und Natur in beiden Richtungen eine Rolle, aber der Unterschied liegt in dem jeweiligen Teilaspekt, der im Gesamtbild der bestimmende wird. Was auf der einen Seite der Ablauf einer Geschichte in der Urzeit ist, das ist ein zeitlich relativ unbestimmtes, sich fortwährend wiederholendes Geschehen auf der anderen. Der JN - mit Ausnahme des Jainismus und älteren Buddhismus - sieht das Hervorgehen ganzer Weltzeitalter aus dem Absoluten und ihr Wiedereingehen in dieses als sich in Ewigkeit immer von neuem wiederholend an (Glas//4/7:27ff, 21:12ff, usw.). Doch auch im Jainismus und Buddhismus ist die entsprechende Vorstellung wohl nur eine varierende Ausprägung der gleichen Grundidee: Sie kennen zwar nur die eine ewige Welt, aber in ihr gibt es die "aufsteigenden" und "absteigenden Weltperioden", die in riesigen Zeiträumen einander abwechseln (Ders./2/196ff; 3/244ff).

Daß sich GN und JN zwar in der Idee von der innerweltlich sich ständig fortsetzenden Wiederverkörperung abermals treffen, daß jedoch diese Idee im JN eine weitaus beherrschendere Stellung einnimmt als im GN, wird nach dem bereits Gesagten verständlich: Reagiert doch in dieser Idee der Wiederverkörperung die ständig im

weltlichen Raum kreisende Bewegung eines natürlichen Prozesses über die sich auf einer Zeitlinie vom Anfang zum Ende weiterbewegende Geschichte !

Charakteristisch ist in diesem Zusammenhang auch das Bild von der Regierung der Großreiche mit ihren Königen und Herrschern des Lichtes und der Finsternis auf der einen Seite (Mandäismus, Manichäismus, usw.) und das unheilvolle Wachsen und Werden bzw. heilvolle Vergehen und Entwerden des Karma auf der anderen (nämlich im gesamten JN). Der Blick in die Vorgeschichte und Zeitgeschichte läßt klar erkennen: Systeme wie der Mandäismus, Manichäismus und die Arten des sogenannten christlichen GN sind innerhalb einer Welt mit vorwiegend heilsgeschichtlichem Denken, innerhalb der Welt des iranischen und biblischen Denkens entstanden. Für den GN bedeutet das freilich (besonders im Gegensatz zur Bibel), daß die von ihm erzählte Geschichte eine jenseitige und daher ausschließlich mythische ist, selbst wenn er dabei dann auch eine Gestalt, wie z.B. die Jesu, sie gnostisierend sich zu eigen macht. Der JN findet die Ausprägung seiner Gedanken in einer Welt, die nicht nur in fast allem die Sprache des Opfers spricht, sondern auch seine Welterklärung und sein ewiges Heil mit Hilfe der Idee des Opfers ausdrückt. Die Vorstellung vom Kreislauf der Macht im Opferwerk, vom welterschaffenden und auch weltverschlingenden Opferwerk der Gottheit bzw. des numinosen Absoluten weist dem entstehenden antikosmischen Dualismus den Weg, vom Heil zu reden als von der Verringerung und Aufhebung des zur Welt führenden und die Welt bildenden Werkes oder Karma.

3. Gegenständliche Welt ----- Seelenwelt

/5

- | | |
|--|---|
| <p>(a) die wahrnehmbare Welt der Tatsachen, des Körperlichen, Materiellen, die Welt der mechanischen Kräfte, des Oben und Unten</p> <p>(b) die dynamistisch-magisch interpretierte Welt (z.B. das Böse oder Gute als Ding oder automatisch wirkende Kraft)</p> | <p>die erlebte, psychisch qualifizierte Welt der Impressionen und Expressionen, die Welt des Innen gegenüber dem Außen</p> <p>das mythisch bzw. metaphysisch interpretierte Innenleben (Bewußtseinsstufen, Schatz der Werke, Karma, usw.)</p> |
|--|---|

Während im GN das Überweltliche sich im wesentlichen mit Hilfe von Symbolen aus der gegenständlichen Welt entfaltet, erfolgt diese Entfaltung beim JN überwiegend mit Bezugnahme auf das Innenleben der Person. Beim GN überwiegt das Objektivieren des Selbstverständnisses mit Hilfe von Bildern und Vorgängen der die Person umgebenden Außenwelt. Beim JN dagegen überwiegt die Objektivierung des Selbstverständnisses mit Hilfe von Bildern und Vorgängen, die sich auf den Bereich des Psychischen, Leibseelischen und Geistigen beziehen. Es war zu bemerken, daß in den Quellen des JN das Motiv des Wachrufens, das eher der Welt der Gegenstände und Entfernungen eignet, mehr zurücktritt hinter dem des geistig-seelischen Wachens (V.55). Während der gnostische Seher sich im Geist an einen Ort inmitten der Fülle von sich staffelnden Äonen und Welten versetzt sieht, neigt der Seher des JN mehr zur Analyse des eigenen Innern und zur Versenkung in seine Schichten und Tiefen (s.V.B.). Im GN beherrscht zumeist jene Urlandschaft mit ihren sich verfestigenden, teilenden und sich gegenseitig begrenzenden Kontinenten, Welten oder Äonen das Gesamtbild, so daß das Schicksal der Seele sich aus diesen großen, universalgeschichtlichen Zusammenhängen erklärt. Es sind beim JN mehr Bewußtseinsvorgänge, psychische Prozesse

se, geistige Akte, die das Bildmaterial liefern, mit dem der Aufbau des Kosmos und das in ihn verflochtene Schicksal der Seele beschrieben wird. Dem "unten" und "oben" des GN entspricht im JN mehr das "innen" und "außen".

Eine in diesen Zusammenhang gehörige Beobachtung läßt sich auch im Blick auf die Vorstellung vom höheren Sein machen. Das höhere Wesen bzw. Ich des Gnostikers wird häufig als Licht oder lichtvolle Substanz (Feuer und dergleichen) verstanden bzw. es wird mit einem Bild gegenständlicher Art beschrieben (IV.24). Auch beim JN können die Begriffe zur Beschreibung des höheren Seins der Welt der Gegenstände und Kräfte entnommen werden (IV.25<1>). Doch ist dieser Gebrauch spärlicher als im GN. Begriffe wie der "innere Mensch", der "Denksinn", das "Selbst" (Ätman verwandt mit "Atem"! IV.25<2><3>) haben die Führung. Bei der Wiederverkörperungslehre ist das Unterpfand des Aufstiegs zum Heil besonders bei den Manichäern aber auch bei anderen Gnostikern eine Art "Licht"-Potenz. Der JN beschreibt das höhere Sein - wenn er nicht überhaupt eine substanzielle Beschreibung ablehnt (wie der Buddhismus) - meistens mit seelisch-geistigen Kategorien. Der eigentliche Maßstab des Heils ist das Karma, d.h. ein seelisch-geistiger Energievorrat, der sich von dem Maximum seiner Quantität bis zum Nichts alles Gegenständlichen, Substanziellen verringert (VI.71ff).

Unter den Aspekt Gegenstandswelt-Seelenwelt gehört nun auch der Befund, daß im JN viel stärker als im GN der Ton auf der Einheit in der Vielheit und auf der Einwerdung mit dieser Einheit liegt. Das Phänomen der Mystik (VI.37ff) gehört in den Bereich seelischen Erlebens oder richtiger gesagt: das mystische Erleben bedeutet die Berührung der Grenze seelischen Erlebens. Da der JN bereits vorwiegend im seelischen Bereich ansetzt und noch mehr als der GN dazu neigt, den Blick von der Welt der Gegenstände wegzuwenden, steht er seinem Wesen nach diesem Grenzerlebnis relativ näher als der GN (VI.38f). So ist es dann auch in gewissen Zweigen des JN zur Entwicklung einer illusionistischen, die Realität der Gegenstandswelt leugnenden Weltansicht gekommen, der in der geistesgeschichtlichen Entwicklung die Erfahrung der Mystik voraus- oder zur Seite ging (IV.12), und auch zur Entfaltung von Systemen auf der Basis mystischen Erlebens (wie z.B. der Kevaladvaita des Shankara, VI.40ff). Entsprechend dem spärlichen Vorkommen mystischer Erfahrung im GN kam es bei diesem auch nicht zu der Ausprägung einer Theorie des Illusionismus wie in Indien (vgl. IV.11 und 12). Jonas sagt im Blick darauf: Dem Gnostiker ist die Welt "kompakt genug, um ihm Gegenstand zu sein (den die mystische Entwertung ihm verflüchtigt) und nicht sowohl Kontemplation oder Hindurchblicken als vielmehr Feindschaft und Auflehnung herauszufordern" (/I/I, 152f).

Damit ist die stärkere Betonung der Gegenständlichkeit der feindlichen Welt im GN richtig gesehen. Doch auch der indische Illusionismus ist strikt antikosmisch, d.h. welt-"feindlich" oder richtiger: dieser Illusionismus ist ein Ausdruck der Weltfeindschaft. Freilich ist zu sagen, daß diese illusionistische Weltansicht nicht mehr "dualistisch" im genauen Sinne dieses Wortes genannt werden kann, weil das eine der zwei streitenden Prinzipien nicht mehr als real angesehen wird (vgl. I.1). Doch wird von Jonas außer Acht gelassen, daß die indische Religions- und Philosophiegeschichte auch nach der Entstehung der alten Upanishaden und seit dem älteren Buddhismus und dem Jainismus lange ohne Illusionstheorie existierte und daß auch nach deren Aufkommen diese Theorie nur in einem Zweig dessen herrschend wurde, was wir unter dem Namen 'Erkenntnispfad' zusammenfassen. Der JN vor und neben der Weltillusionstheorie findet sich mit dem GN auf der gemeinsamen Ebene des nicht nur antikosmischen, sondern auch dualistischen Denkens.

B.GEMEINSAMES EXISTENZVERSTÄNDNIS

/6

In drei größeren Abschnitten konnten die hauptsächlichsten Phänomene des GN und JN unter den gleichen Überschriften nebeneinander gestellt werden. Hiervon gab es nur geringe Ausnahmen, die sich in erster Linie aus der Verschiedenheit der Objektivationen, der Wahl der Begriffe und Motive erklären ließen. Es zeigte sich bei beiden ein vom antikosmischen Dualismus bestimmtes Selbst- und Weltverständnis.

1. Unheilserfahrung und Heilsverlangen (IV)

/7

a. Sowohl im GN als auch beim JN versteht sich der Mensch seinem innersten Empfinden nach entweder als der abgetrennte Teil

- i. einer außerweltlichen, heiligen Substanz
- ii. einer außerweltlichen, heiligen Kraft
- iii. des Seins und Wesens einer außerweltlichen Gottheit
- iv. eines reinen Seins ohne weltlichen Inhalt

oder als ganz und gar getrennt

- i. von einem weltfremden Gott (Marcionismus)
- ii. von einem reinen, unweltlichen Sein (Buddhismus)

b. Der Mensch fiel oder fällt seinem auf die Welt gerichteten Willen (Begierde, usw.) zum Opfer, nämlich durch

- i. ein verhängnisvolles, vorweltliches Schicksal
- ii. eine seit der Urzeit fortwirkende Verfehlung, Verstrickung, Niederlage, Verwicklung, Verirrung, Unwissenheit
- iii. die im kosmischen Zeitablauf sich ständig wiederholende Verkörperung

c. Er geriet oder gerät als ein dem Körper unentrinnbar Verbundener in eine Welt, die entweder vom Nichtweltlichen herrührt (abgeleiteter Dualismus) oder von ihm grundverschieden ist (unabgeleiteter Dualismus), nämlich in

- i. die Einschließung oder Absorption durch eine Verderben bringende Substanz
- ii. die Gewalt einer Verderben bringenden Kraft
- iii. die Gefangenschaft dämonischer Herrscher
- iv. Blendwerk, Einschläferung und Betäubung seitens einer ihm eigentlich wesensfremden Umgebung.

2. Das Heil

/8

Sowohl im GN als auch im JN ist der Mensch seiner Befreiung aus der Welt gewiß, da er an eine unverlierbare, aus seinem tiefsten Inneren kommende Erkenntnismöglichkeit glaubt. Diese hat eine mehr theoretische (a) und eine mehr praktische (b) Seite.

a. Die Erkenntnis der Bestimmtheit oder des Bestimmtheits zum Heil. - Sie erwächst aus der Erfahrung des Ungnügens an der Welt, des Unheils, und führt zur Heilsschau, die in dem Mythos vom Über- oder Nichtweltlichen entfaltet wird (s.V.).

i. Ihre Art und Weise ist

- 'a'. mehr intuitiv oder mehr rational und
- 'b'. mehr mythologisierend oder mehr entmythologisierend.

ii. Diese Erkenntnis kommt zustande

- 'a'. mehr durch menschliche Bemühung oder mehr durch Begegnung mit dem Jenseitigen oder auch so, daß beides sich die Waage hält ("von oben", "von unten", usw.), d.h. mit Anknüpfung beim jeweiligen Gegenüber oder
- 'b'. einseitig, d.h. ohne Anknüpfung (Ir 21:4, Marcionismus, Hinayana, Mahayana).

- iii. Die Heilserwartung schließt ein
 'a'. die Menschheit (partikular oder universal)
 'b'. auch andere Wesen (nur übermenschliche oder auch das unter dem Menschen stehende Sein).
- iv. Die Erkenntnis kann sich in die Form eines Weckrufes kleiden, der auch die Gestalt eines Rufers bzw. eines doketisch verstandenen Erlösers gewinnen kann, der die Welt meistens in der Verborgenheit, im Geheimen bzw. in der Tarnung betritt. Er ist
 'a'. aus einer mythischen oder sagenhaften Vorgeschichte kommend
 'b'. aus der allgemeinen Religionsgeschichte übernommen
 'c'. in der Geschichte der eigenen Bewegung auftretend.
- v. Die eine Erkenntnis kann als in verschiedenen Formen und Gestalten, d.h. als in verschiedenen Offenbarungen und Offenbarungsstufen erscheinend verstanden werden (Modalismus).
- vi. In der mythologisch-systematischen Entfaltung der Erkenntnis kommt es sowohl im GN als auch im JN zu folgenden Typen:

Das Heil in Überwindung eines antikosmischen Dualismus,	GN z.B.	JN z.B.
der abgeleitet ist oder	Ptolemäisches System	Spanda-shāstra
unabgeleitet ist		
entweder bei Kollision der zwei Urprinzipien innerhalb der Welt	Manichäisches System	Jainismus
oder bei totaler Separation der eigenen Natur von der Nichtwelt	Marcionismus	Buddhismus

b. Die Erkenntnis der auf das Jetzt und Einst gerichteten Bestimmung zum Heil. - Sie erwächst aus der Heilsschau und gibt Veranlassung zu einem gewissen Handeln bzw. Nichthandeln und entfaltet einen Mythos vom Aufstieg des Abgeschiedenen oder seinem Aufgehen in der Nichtwelt (s. VI).

- i. Entweltlichung mit oder ohne Begehung und Ritual
 'a'. des Einzelnen und
 'b'. der Gemeinde
- ii. Entweltlichende Sittlichkeit
 'a'. in einem bald mehr inneren und bald mehr äußeren Tun
 'b'. in einer äußersten Rücksicht auf alle Wesen oder mit Konzessionen an die Weltsituation
- iii. Innere Loslösung von der Welt bzw. ihre Auflösung im Innern
 'a'. in der Loslösung vom sittlichen Bewußtsein (Indifferentismus, Libertinismus, Antinomismus, usw.)
 'b'. in der Person (Ekstase, Versenkung, Palingenesie, usw.)
 'c'. in dem Aufgehen in der Nichtwelt (Mystik)
- iv. Der Aufstieg des Abgeschiedenen zur Gemeinschaft mit der Nichtwelt oder zum Ruhen oder zum Aufgehen in ihr,
 'a'. direkt oder
 'b'. durch Bekleiden oder Entblößen; Reise mit Prüfung, Strafe, Läuterung aber auch Sicherung; sittlich oder libertinistisch läuternde Wiederverkörperung.

VIII. DIE KONFRONTATION DES GN UND JN GEMEINSAMEN MIT DEM UCHRISTLICHEN EXISTENZVERSTÄNDNIS

/1

Gibt es ein christliches Existenzverständnis, so wird sich dieses als ein heuristisches Prinzip ausdrücken lassen, das an der ältesten und zugänglichen, festeren Formgebung christlicher Glaubensverkündigung, bei den Hauptvertretern neutestamentlicher Theologie, gewonnen ist. Es ist ein Prinzip, das sich genauso wie das für den GN und JN (I.4 und 2) formulierte an der Begegnung mit den geschichtlichen Quellen zu bewähren hat: Christlicher Glaube veranlaßt den Menschen als den, der das tragende Vertrauensverhältnis mit dem einen, persönlichen Gott von Anfang an mißachtend, dessen Zorn verfällt, aber dennoch an Gottes Schöpfung, Bewahrung und Neuschöpfung des Menschen und aller Mitwesen zu glauben berufen wird; denn Gott selbst und er zugleich als wirklicher Mensch hat, seine zum Außersten Opfer bereite Liebe mit Jesus von Nazareth bezeugend, in Erhöhung und Vergewaltigung des Gekreuzigten den Lebenspendenden Geist dieser Liebe, Gottes eigenen Geist, seinem Glauben den für die Welt und in Ewigkeit verheißen.

Die Struktur des christlichen Glaubens wird verständlich allein im Zusammenhang der sich erfüllenden Vereinigung zweier an sich entgegengesetzter und dennoch von Anbeginn in der Bibel einander zugeordneter Linien: die Bewahrung der absoluten Majestät, des absoluten Andersseins Gottes gegenüber allem von ihm Geschaffenen, sein Abstand - und Gottes von seiner Liebe geleitete, geschichtliche Vergewaltigung, sein Wille zur unbedingten Nähe. Beides zusammen gibt der christlichen Verkündigung den ihr eigenen dialektischen Charakter.

A. DAS UNHEIL

/2

Das Unheil wird in seinen letzten Tiefen erst im Lichte der Christusoffenbarung deutlich. So sind die Glaubensaussagen, von denen dieser Abschnitt (A) handelt, unlösbar vom Folgenden (B). Der alte Adam "ist das umgekehrte Bild (τύπος) dessen, der kommen sollte" (Röm 5:14b, s. auch Joh 15:22).

1. Gemeinsames in GN/JN und Urchristentum

/3

Die Lage des Menschen in der Welt wird im NT ganz ähnlich wie im GN und JN beschrieben. Ohnmacht, Angst und Tod charakterisieren das Dasein (IV.3-23). Paulus beschreibt den Geist der Herrschaft vor der Annahme des Heils als "knechtisch" und voller "Furcht" (Röm 8:15a), und Joh charakterisiert das Sein in der Welt als beherrscht von der "Angst" (Joh 16:33). Wenn Joh das Heil als frei machende Wahrheit beschreibt (8:31f), setzt er die Unfreiheit und Versklavtheit des Menschen voraus. Durch seinen Götzendienst bzw. durch seinen auf die verfügbare Welt bezogenen Gesetzesdienst versucht der Mensch, Leben zu gewinnen und gerät doch nur in den Tod (Röm 1:23-32 und 7:14-24, Joh 8:21ff 33ff). Im Lichte des Heils wird offenbar, daß der Mensch die Finsternis mehr liebt als das Licht (Joh 3:19). Der "Gott dieser Welt (αἰών)" "verblendet" ihn den Sinn, sagt Paulus, und "in der Welt sein" heißt bei Joh, in der Lüge leben (2. Kor 4:4, Joh 8:43ff, vgl. IV.11f). Die gnostische oder gnostisierende Umwelt des NT liefert zu einem guten Teil gerade das im NT Verwendete findende Vokabular (s. zum Ganzen Bultmann/1/3 15) und läßt damit den Ton des indischen Verwandten im NT miteinklingen. Die versklavenden Mächte sind die "Weltelemente", τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal 4:3.9, vgl. Kol 2:8.20), die im GN als Gestirngeister verstanden =

den werden (Bult//1/177). Sie sind die "Reiche, Gewalt, Macht, Herrschaft und was sonst noch Rang und Namen hat, nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen" (Eph 1:21, s. auch Kol 1:31, Kol 1:16, usw.), die "Archonten dieses Aeons" (1. Kor 10:6), der "Fürst dieser Welt" (Joh 12:31). Die Vergänglichkeit, die auf der Menschheit lastet, geht zurück auf die Natur Adams (1. Kor 15:47f), die als "psychisch" bezeichnet wird (op.cit.v.44, vgl. V.188, 2. Stufe, rechte und 189).

Auch weiß die Bibel zusammen mit so manchen Vertretern des GN und zusammen mit dem JN (s. IV.24, Mitte und 25, Ende) um die Not aller Wesen. Die Linie dieses Gedankens beginnt mit der Geschichte von der auch die außermenschlichen Wesen betreffenden Flutkatastrophe (1. Mose 6:5ff) und ist auch die Voraussetzung gewisser Aussagen der Propheten (Jes 11:6ff, 35:5-10, 65:25, Hes 34:25ff). Auch im NT gibt es Stellen dieser Art. Paulus spricht vom gemeinsamen Sehen und von der Angst aller der Vergänglichkeit unterworfenen Kreatur (Röm 8:21, Kol 1:20, Offb 5:13, 21:1b, 2. Petr 3:13).

2. Fleisch-Gesetz-Sünde-Tod

/4

Von der Unentrinnbarkeit der Sünde und des Todes sprechen sowohl die Bibel als auch GN/JN in gleichen oder zumindest ähnlichen Termini. Doch damit werden zugleich fundamentale Unterschiede sichtbar.

a. Nicht Schicksal, sondern Schuld. - Für den GN/JN ist die Erfahrung der Sünde gleichbedeutend mit der Wirksamkeit des Körpers (IV.13), und durch die Beziehung auf ihn führt die Sünde in den Tod (IV.16f). Ihre Unentrinnbarkeit beruht im GN/JN darauf, daß entweder in präkosmischer Zeit bzw. im kosmischen Aufbau (IV.48f), in kosmischer Urzeit bzw. im kosmischen Werden (IV.50ff) oder durch die Wiederverkörperung innerhalb des kosmischen Zeitablaufes (IV.58ff) die Weichen der Entwicklung bereits schicksalhaft gestellt sind. Die Verantwortung des Einzelnen, die persönliche Schuld tritt in den beiden zuerst genannten Vorstellungstypen ganz zurück. Sie ist beidem zuletzt genannten Typ in gewissem Sinne gegeben, da bei diesem Verständnis der Einzelne auch mit seinem Willen in das Wachsen seiner in die Wiederverkörperung zwingenden Kraft verstrickt ist. Freilich ist diese "Verschuldung" des Einzelnen nur eine solche gegenüber sich selbst bzw. gegenüber dem höheren Selbst oder gegenüber einer Wirklichkeit, von der dieses Selbst ein Teil ist.

Gilt jene Schicksalhaftigkeit und der anthropozentrische Charakter der Sünde auch für die Theologie des Paulus, wenn er sagt, daß Adams 1. Sünde und Tod über die ganze Menschheit gebracht hat? (Röm 5:12ff) Gilt sie auch für die Theologie des Johannes, in dessen Evangelium den sich der Wahrheit Verschließenden gesagt wird: "Ihr habt den Widersacher zum Vater..." (8:43ff), welches gleichbedeutend ist mit den weiteren johanneischen Wendungen: "vom Widersacher sein", "von der Welt sein" und "von unten sein"?

Mit dem Gebrauch dieses Wortschatzes im NT soll nicht gesagt sein, daß die Menschen auf Grund eines in der Urzeit entweder durch den Widersacher Gottes oder durch den Urmenschen begangenen Frevels in die Sünde als eine verhängnisvolle Erbschaft verstrickt seien. Nach biblischem Glauben ist die Unentrinnbarkeit persönlicher Schuld gegeben in der seit der Schöpfung ununterbrochenen Konfrontation der Menschheit mit der Heiligkeit Gottes (II.9, Ende). Die Schuld wird in jedem Einzelnen persönlich durch das persönliche, kein Ende nehmende Gegenüber Gottes. Die Geschichte von 1. Mose 3 schildert ein alle Zeiten umfassendes Geschehen, und das im NT von der Abstammung oder Herkunft, in der Dogmatik von der "Erbsünde" redende

Zeugnis will sagen, daß Sünde immer mehr ist als nur ein gelegentliches schlimmes Vorkommnis. In ihrem Vorkommen zeigt sich vielmehr, daß der Mensch in seinem Wesen ein Sünder ist. Daher hat er vor Gott "keine Entschuldigung" (Röm 1:20ff, 2:1ff, 1ff). Er ist immer "typisch" Adam (op.cit. 5:14b, τῷ ᾧ κατὰ). Mit Job gesprochen: Da der Mensch sich die Herrschaft anmaßt, wird Gottes Schöpfung für ihn zu einer Welt der Finsternis und des Todes, deren Macht über den Menschen zu Gottes Widersacher wird. Der "Widersacher" hat nicht nur mit der ersten, sondern mit jeder Sünde zu tun. Er "ist von Anfang an ein Mörder gewesen" (nicht "am Anfang"! Joh 8:44, 1. Joh 3:8). In diesem Sinne gilt: "Wer Sünde tut, der ist vom Widersacher" (ibid.). Zusammenfassend läßt sich sagen: Die Schuldhaftigkeit der Sünde erwächst nicht aus einem Schicksal, sondern die Schuld wird dem Menschen zum Schicksal.

b. Das Wesen der Sünde. - Paulus entfaltet in Röm 8:2-11 /C sein Verständnis der Alternative von Leben und Tod, Geist und Sünde. Dabei beschreibt er diesen Gegensatz so, daß "Geist" (πνεῦμα) und "Fleisch" (σὰρξ) die führenden Begriffe sind, wodurch für den Leser der Eindruck erweckt wird, daß hier "Sünde" und "Fleisch" gleichgesetzt sind. Immer wieder hat man Paulus daher so verstanden, daß er nach gnostischer Art das Leben und Trachten des "Fleisches" mit der Sphäre leiblicher bzw. speziell sexueller Ausschweifung identifiziere, welcher der geistige Kern der Person entgegenstehe.

Daß der Apostel hier in seiner Redeweise "den Gnostikern ein Gnostiker" sein möchte, ist deutlich zu erkennen. Jedoch ihn selbst zum Gnostiker erklären könnte nur wer das Ganze seines theologischen Denkens außer Acht läßt (Schmitz/3/360ff). Wenn Paulus den Ausdruck "Fleisch" gebraucht, dann meint er damit nicht die Sünde selbst bzw. den Grund zur Sünde, sondern die Daseinsphäre der Sünde, den Bereich des die Existenz bestimmenden "Gesetzes der Sünde und des Todes" (Röm 8:2). Während hiervon in zahlreichen Systemen des GN/JN "das höhere Selbst" als Unterpfand der Erlösung ausgenommen ist, wird in der Bibel und besonders bei Paulus mit "Fleisch" der gesamte Bereich des Vorhandenen und dem Menschen leiblich, seelisch und geistig verfügbaren umschlossen. Keine noch so tiefe Stelle in der Person bleibt ausgespart, wo dieser Begriff angewendet wird. Dazu gehört also auch die Sphäre des gesetzlichen Lebens, in der gemäß dem religiösen oder philosophischen Gesetz aufweisbare Leistungen produziert werden. Das "Fleisch" wird zu einer dämonischen Macht, wenn der Mensch "nach dem Fleisch" lebt. Dies kann die ungezügelte Befriedigung der Sinne bedeuten (Gal 5:19ff), die für das Leben gehalten wird. Dies kann auch der Eifer der Gesetzeserfüllung sein (op.cit. 3:3, Phil 3:6), der sich einbildet, das Leben beschaffen bzw. durch den Buchstaben oder die Einteilung und Übung kontrollieren zu können. In einen wie im anderen Falle verfügt letztlich nicht der Mensch, sondern über ihn wird verfügt durch eine Macht, die ihn zu Tode bringt. Wer selbst das Leben schöpfen will - sei es aus Materiellem, sei es aus Seelisch-Geistigem - behält "Stückwerk" (1. Kor 13:9), das dem Wechsel und der Entstellung unterworfen ist und mit ihm zu Ende geht. "Der Sünde Sold ist Tod" (Röm 6:23).

Die Sünde besteht letztlich darin, daß der Mensch glaubt, sein Leben selbst beschaffen zu können. Sie entfaltet ihr Wesen noch stärker, je mehr sie dem für das Leben in dieser Welt bestimmten Gesetz Gottes beggnet, welches, an ihr Wesen rührend, zu Herausforderung wird. Der Mensch antwortet entweder durch die Gesetzesübertretung oder aber durch ein selbstgesteuertes Eingehen auf das Gesetz (Pochen auf Verdienst, abschwächende Interpretation, s. II.31),

welches ihm die Möglichkeit geben soll, sich vor Gott oder vor sich selbst zu "rühmen" (Röm 5:20, 7:7-11). Der ursprünglich gute, als Lebenshilfe in Gottes Welt gemachte Gehet und Angebot Gottes (op.cit. 7:12) wird so den Menschen zum Verderben. "Der Stachel des Todes ist die Sünde; die Kraft aber der Sünde ist das Gesetz" (1.Kor 15:56). Diesen einmal eingeschlagenen Weg kann der Mensch nicht aus eigener Kraft zurückgehen. Zum grundlegenden Wandel kann es nur durch ein radikal neues, menschlich unverfügbares Handeln Gottes kommen. Im Wahne, das Leben zu gewinnen, geht der Mensch in den Tod, und eben dieses ist der Sinn jenes Wortes Jesu:

Wer da sucht, seine Seele zu erhalten, der wird sie verlieren;...
(Luk 17:33a)

B. DAS ESCHATOLOGISCHE HEIL UND SEINE OFFENBARUNG

/7

Gegenüber einer Weltanschauung, die wie die griechische im "Kosmos" mit Einschluß der zu ihm gehörenden Menschheit nur eine heile, von göttlicher Vernunft durchwaltete Wirklichkeit sieht oder die wie bei R.Tagore (p.63) nur "die Schönheit" in der Welt als Gottes um die Liebe des Menschen werbenden "Boten" annimmt oder die wie in den Brāhmanas an die Manipulierbarkeit des Weltgeschehens mit Hilfe des Opfers glaubt - gegenüber diesen allen bezeugen sowohl christlicher Glaube als auch die Erkenntnis des GN/JN die Not der Unerbösten und richten den Blick auf das Kommen der Heilsoffenbarung, deren Geschehen die erlösende Wende bringt.

1. Offenbarung und Geschichte

/8

GN und JN kennzeichnen sich durch ihre freizügige Art des Umganges mit den vielen Erlösergestalten der Geschichte (V.61 und 72f). Dafür zeugen z.B. der Gnostiker Marcion, der durch Korrektur und Streichungen im evangelischen Bericht ein den Bedürfnissen seines Offenbarungs- und Selbstverständnisses angepaßtes Bild Jesu, eine christliche Pseudomorphose erstellte (V.120) oder z.B. Svāmī Vivekānanda, welcher das überlieferte Jesusbild vedantisch-advaitisch zuschnitt (Wolff/2/133ff). Es erhebt sich die Frage: Ist der Beginn der Ausprägung christlichen Glaubens in der nachösterlichen Gemeinde etwa nur eine andere Art und Weise, etwa nur der früheste Versuch jener im Grunde gleichen Freizügigkeit, die sich bei Marcion, Svāmī Vivekānanda und anderen zeigt?

Es ist zunächst darauf hinzuweisen, daß die Annahme der Person Jesu in der Gemeinde nicht unter Absehen von seiner Geschichte oder mit ihrer Übermalung erfolgt.

a. Kein Doketismus. - Für den Gnostiker ist das Kreuz der Kulminationspunkt einer Welt, die er mit seinem Erkennen und Hoffen bekämpft, welches auch der Grund dafür ist, daß dort, wo Jesus Christus als gnostischer Erlöser angenommen wird, seine wirkliche Gegenwart am Kreuz doketisch umgangen wird (III.8, s. auch V.76ff).

Man hat auch vom Joh behauptet, daß sein Verfasser einen "naiven Doketismus" vertrete. Dieser Eindruck konnte aber nur entstehen, weil dieses christliche Evangelium ebenso wie GN und JN ein besonderes Gewicht auf die Bezeugung des himmlischen Ursprungs des Erlösers, und seine Jenseitigkeit legt. Es kann aber nicht übersehen werden, daß diese "die Jenseitigkeit dessen ist, der Welt, Fleisch und Geschichte nicht verwirft, sondern auf ihren einzigen tragfähigen Grund stellt" (Gegen K. sem nn/2/83 mit Schmit/3/378f; auch 374ff). Joh will sagen: Mit einem nur weltgeschichtlichen Jesus bliebe die Menschheit bei ihren eigenen Möglichkeiten und das hieße: im Tode. Alles hängt davon ab, daß das Licht von jenseits der

Welt kommt. Das heißt aber zugleich auch, daß es wirklich k o m m t. "Daran sollt ihr den Geist Gottes erkennen: Jeder Geist, der bekennt, daß Jesus Christus in das Fleisch gekommen ist, der ist von Gott." Im Sinne dieser Worte des 1. Joh (4:2) bekennt auch das Joh die Fleischwerdung Gottes (1:14) und bezeugt auch wie die synoptischen Evangelien eine Passion, in der Jesus einen wirklichen Tod stirbt.

b. Die Geschichtlichkeit der Offenbarung. - Der erwachende /10
eschatologische Glaube der Gemeinde, der sich zum Glauben an die endzeitliche Gegenwart Gottes in seinem erhöhten Sohn entfaltet, ist Auslegung, aber er entsteht gerade in dem Getroffensein vom Ereignis der Kreuzigung, die in Sendung und Auftreten Jesu von Nazareth geschichtlich verankert ist. Wenn freilich Sendung und Auftreten Jesu (II.29ff) für sich allein noch nicht das christliche Kerygma (II.36ff) ausmachen, so gehört doch sein Wort und Werk geschichtlich zur Voraussetzung dieses Kerygmas (II.35). Wohl hat sich im Joh, äußerlich gesehen, das Bild Jesu am weitesten von den konkreten Zügen der älteren synoptischen Tradition entfernt, und gnostische Aussageweisen finden hier weitgehend Anwendung. Siehe hierzu die unter dem Stichwort "Gnosis" angeführten Stellen bei Bult//8/562. Dennoch ist Jesus nicht zu einem weltverneinenden Erlösergott, nicht zum Offenbarer einer geschichtslosen Wahrheit, zum Lehrer einer spekulativen Erkenntnis gemacht worden. Nach Joh tritt Gott in Jesus so unter uns, daß Jesus dabei der bleibt, welcher, Gott in eschatologischer Verheißung, Einladung und Zeichengebung vergewärtigend, zur Bewährung im totalen Glauben und Handeln in dieser Welt aufruft. Wenn Paulus bekennt: "Welche aber Christus Jesus angehören, die haben ihr Fleisch gekreuzigt samt den Lüsten und Begierden", so ist damit nicht die Trennung des Pneumatischen vom Hyllischen gemeint (VI.48, EvPhil 63:22ff), sondern (nach dem Zusammenhang in Gal 5:22ff) die Frucht des neuen Geistes, der nicht aus dem "Fleisch", d.h. aus dem weltlich Verfügbaren lebt, der aber doch auf den irdischen Wandel gerichtet ist.

Daß das apokalyptische Erbe der Gemeinde Jesu Christi mit dem Wort von seinem Kreuz nicht übermalt oder sogar ausgelöscht wurde, wird daran sichtbar, daß jene mit dem christlichen Kerygma von der Gegenwart des Heils in Spannung stehenden, apokalyptisch anmutenden Worte über das zwar nahe, aber doch erst bevorstehende Kommen von Gottesreich und "Menschensohn" (Mark 8:38, 14:25, Matth 24:27par 37par 44par, Luk 12:8f, 17:30) durch die neutestamentliche Gemeinde nicht eliminiert worden sind. Mit dieser Beobachtung stellt sich jedoch die Frage von § 8 auf neue Weise.

c. Offenbarung als Ende der Geschichte. - Mit welchem Recht /11
setzt Jesu Gemeinde, wenn gleich beharrend im Verständnis des Weltgeschehens als eines seinem Endgericht entgegengehenden (Schmit//4/156-160), in das Zentrum ihrer Heilsbotschaft nicht mehr das noch ausstehende Kommen der auch die objektive Welt aufhebenden Gottesherrschaft, sondern Gottes Gegenwart in Christi Tod und Auferstehung? Woher nimmt die Gemeinde den Mut, den apokalyptischen Kreis des Spätjudentums mit seiner der Gnosis nicht ferne liegenden Tendenz zu verlassen, welcher im wesentlichen dabei bleibt, die Augen auf das bald näher, bald ferner scheinende Ende des Kosmos zu richten?

Für den Glauben beruht die Beantwortung dieser Frage auf Gottes Handeln zu Ostern. Wenn eschatologische Gegenwart und Herrschaft Gottes in Kreuz und Erhöhung Jesu offenbar werden, dann gehen nun in einem neuen Gehorsam des Glaubens das verheißende Wort und Werk Jesu in Erfüllung. Dieser neue Gehorsam kommt aber aus dem gleichen Glauben, für den sich die endzeitliche Gottesherrschaft schon mit dem Wort und Werk des irdischen Jesus näherte, und die

seit Ostern zum eschatologischen Glauben Kommenden empfangen Verheißung und Erfüllung in einem (Ders./5/73-75). Damit vollzieht die Gemeinde ihr Bekenntnis nicht im Absehen vom biblischen Denken, sondern gerade im Sinne biblischen Denkens, welches die Offenbarung göttlichen Heils als das schrittweise Reifenlassen zum gläubigen Verstehen unter Gottes Führung in der Geschichte auffaßt, wo immer deren Weg hingehen mag. Ostern wird vom Glauben in der biblischen Kontinuität von Gottes Handeln verstanden, und die Entscheidung, daran zu glauben, impliziert zugleich ein Ja zur Botschaft des irdischen Jesus von der unmittelbaren Nähe Gottes und seiner Herrschaft, seiner Verheißung und seinem Aufruf zum totalen Glauben in dieser Welt. Was die Geschichte des Einzelnen und der Menschheit in dieser Welt angeht, so ist die Erhöhung des Gekreuzigten zum Herrn der Geschichte das entscheidende, alle Siegel öffnende Ereignis für das Buch der Offenbarung Gottes in der Geschichte geworden (Offb 5:6ff).

2. Die Empfänger des Heils

/12

Die Offenbarung von Gottes Heil dient dazu, in seinem Ebenbild das gläubige Vertrauen zu Gott zu erwecken. Die Ermöglichung eben dieses Vertrauens ist das Heil. Dadurch ist es gegeben, daß die christliche Botschaft in erster Linie eine solche für den Menschen ist. Diese Botschaft schließt aber ein Heilswort über die gesamte Schöpfung mit ein, so wahr sie an den Menschen ergeht als an den inmitten der gesamten Schöpfung Stehenden, mit ihr Lebenden und für sie vor Gott Verantwortlichen (II.9, Ende).

a. Die Glaubenden. - Sowohl GN als auch JN weisen in der Beantwortung der Frage nach der Erlösungsfähigkeit aller Menschen drei Typen auf. Der Gedanke einer partikularen Heilsmöglichkeit (V.39f) sieht eine Zerteilung der Menschheit vor, nämlich in Erlösungsfähige und Unerlösbare. Der Gedanke einer universalen Heilsmöglichkeit (V.41f) gibt allen Menschen die gleiche Chance. Der dritte Typ (V.43f) sieht eine Dreiteilung vor, nach der eine zwischen den Extremen liegende Gruppe Empfänger eines geringer eingestuftes Heiles werden kann.

Das NT hat Stellen, in denen der zuerst genannte, eine Zerteilung der Menschheit vorsehende Denktyp anzuklingen scheint. Paulus unterscheidet in 1.Kor 2:6-3:4 zwischen den "Pneumatikern", die durch Gottes Geist das Göttliche verstehen, und den "Psychikern" oder "Sarkikern" (1.Kor 2:14, 3:1), die ohne Pneuma sind und deshalb "geistliche" Rede nicht verstehen. - Auch Joh spricht von einer Zerteilung der Menschheit in die "von Gott" und die "vom Widersacher", die "aus der Wahrheit" und die "aus der Welt", die "von oben" und die "von unten" (Bult//1/373ff). Nur der kommt zu Jesus, den der Vater "zieht" (Joh 6:44), dem es vom Vater "gegeben" ist (op.cit.6:65, vgl.6:37-39; 17:2.6.9.12.44). Es sind "die Seinen" allein, die der Offenbarer zu sich ruft (op.cit.10:3f), usw.

Aber Jesu Aufruf und Einladung ergeht an alle! (II.33). Ebenso redet Paulus an der genannten Stelle die Korinther alle, ungeachtet der bei ihnen entstandenen Gruppen, als Gemeinde an, welche zum Glauben kam (1.Kor 3:5). Er begrüßt sie als "berufene Heilige" (1:2). Sie haben keinen Mangel an irgendeiner Gnadengabe (1:7) und sind als Getaufte alle Träger des Geistes (1:12ff). Der Apostel wirft ihnen nicht den Abfall (1:26ff), sondern die Schwäche ihres Glaubens vor. Die Worte des Apostels über die "Pneumatiker", "Psychiker", usw. werden dann verständlich, wenn er hier diese gnostische Begrifflichkeit anwendet, um den Christen die Abwegigkeit ihres "ungeistlichen" Verhaltens (3:3f) in drastischer Weise darzu-

legen. Im Übrigen scheint dieses Vokabular aus der von gnostischen Einflüssen bedrohten Gemeinde selbst zu kommen. Sie hatte ihn provoziert mit dem Vorwurf, er selbst sei nicht Pneumatiker (Schmit//1/142ff). Da der Apostel hier um die Sarkiker wirbt (1. Kor 3:1ff), obwohl diese nach jenem gnostischen Denken keine Voraussetzung zum Verstehen des Geistlichen haben (vgl. 2:14), und da er das "psychische" Verhalten der korinthischen Gemeinde als geschildertes Fehlverhalten und nicht als natürliche Bestimmung ansieht, ist ein gnostisches Verständnis des Textes unmöglich (Schmit//3/365).

Ähnliches gilt hinsichtlich der zitierten Wendungen des Joh. Von allen Menschen heißt es, daß sie in Finsternis und Blindheit sind, und doch stellt sie der Offenbarer vor die Alternative, darin zu bleiben oder das Leben zu erlangen (3:36, 9:41, 12:46). Dies wird besonders deutlich an gewissen Aussprüchen des Offenbarers, die in ihrem Hauptsatz eine Verheißung enthalten und bei denen ein Partizip vorausgeht, welches die Bedingung für den Empfang des Verheißenen angibt. Diese Worte sind zugleich Rufe zur Entscheidung, z.B.:

Wahrlich, wahrlich, ich sage euch:

Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht, sondern er ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen. (Joh 5:24; Bult//1/374f)

Wenn der Aussage, daß niemand zu Jesus kommen kann, den der Vater nicht "zieht", der Satz folgt "Wer nun dem Vater zuhört und von ihm lernt, der kommt zu mir" (6:45), dann ist damit gesagt, daß jeder sich vom Vater ziehen lassen (bzw. sich ihm verschließen) kann, und das "Ziehen" des Vaters ereignet sich im "Kommen" zu Jesus. Beide Worte beschreiben ja die Entscheidung des Glaubens, welcher nicht eine Wahl zwischen innerweltlichen Möglichkeiten ist, sondern die Preisgabe der eigenen Sicherheit und Selbstbehauptung an Gott, der durch das weltlich ungesicherte Wort des Offenbarers fordert und gibt. "Niemand kann zu mir kommen, wenn es ihm nicht vom Vater gegeben ist" (6:65). Nur wer glaubt, d.h. zugleich jeder, der glaubt, daß es hier der Vater ist, der das Entscheidende anbietet, ist wirklich zu Jesus gekommen.

Mit Paulus gesprochen heißt das, daß der Glaube an den eschatologischen Offenbarer "geschenkt" wird (Phil 1:29). Nicht weniger als alle, die sich so beschenken lassen, sind - mit Röm 8 gesprochen - die von Gott zum Heil "Ausersehenen" und "Vorherbestimmten" (Röm 8:29f).

b. Die zur Freiheit der Gotteskindschaft bestimmte Schöpfung/14

Im Blick auf die unter dem Menschlichen liegenden Seinsstufen findet die Frage nach der Aussicht auf Heil sowohl im GN als auch im JN verschiedene Antworten. Der Gedanke des Untergangs dieser Wesen (V.46) bzw. der des Kreislaufs von Werden und Vergehen (V.47) steht einer Heilsmöglichkeit durch die Vermittlung des jenseitig orientierten heiligen Menschen gegenüber (V.50f). Der zwischen diesen beiden Vorstellungen liegende Mittelweg ist der Gedanke einer jenseits der Weltwirklichkeit liegenden, befreienden Trennung der beiden, den Dualismus bewirkenden Prinzipien (V.48f). Allen diesen Entwürfen gemeinsam ist, daß auch die außermenschliche Natur mit ihrem Daseinskampf, ihrem Leiden und Sterben, wie auch die Geschichte der Menschheit in sich selbst nicht Gegenstand der Erkenntnis eines Heilssinnes sein kann.

Der Realismus der Bibel ist ebenso fern von der Auffassung eines solchen Heilssinnes, wenn es sich dabei um die Möglichkeit menschlicher Erkenntnis handeln soll. Nichtsdestoweniger ist der biblisch Denkende auch gegen die Augenscheinlichkeit entschlossen,

die Gesamtheit der Welt, also auch die außermenschliche Welt, als in des einen Gottes Sinn, Herrschaft und Leben geeint zu g l a u b e n (II.6). Die Spannung, die im GN/JN eine solche zwischen der Weltwirklichkeit und dem eigenen "höheren Ich" bzw. "Jenseits" ist, - diese Spannung entsteht für die biblische Offenbarung innerhalb des Bildes von Gott selbst (II.12). Aber der Glaube an Gottes für Zeit und Ewigkeit vollzogenes Werk der Versöhnung mit der Menschheit in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi läßt die Kraft der Sünde zerbrechen und gibt die Hoffnung auf einseitige Befreiung von aller mit dem Leibe verbundenen Not (Röm 8:2). In diese Hoffnung ist die gesamte Schöpfung eingeschlossen, so wahr Gott nicht nur der Schöpfer der Menschheit, sondern der aller Wesen ist. "Denn ich bin überzeugt, daß die Leiden dieser Zeit nichts bedeuten gegenüber der Herrlichkeit, die an uns offenbart werden soll" (Röm 8:18). Paulus macht dies zum Thema seiner Ausführungen in Röm 8:17-25. Weitere Belegstellen für diese Hoffnung s. oben § 3, Ende.

Joh hat diesen Gedanken in den umfassenden Aussagen seines Prologs. Nicht nur der Mensch, sondern "alle Dinge sind durch das Wort", d.h. durch das ewige, Leben schaffende Wort Gottes, "gemacht, und ohne das Wort ist nichts gemacht. Für alles, was geworden ist, war in ihm das Leben..." (1:3f). In 1:14 heißt es dann nicht nur: "Und das Wort wurde Mensch" (wie es die verengende und daher den tiefen Sinn des Urtextes entstellende Revision der Lutherüberse- = tzung von 1975 will), sondern: "Das Wort wurde Fleisch" - ein Terminus, mit dem in der Bibel der Mensch immer mit dem vergänglichen, zerbrechlichen Wesen alles Geschaffenen zusammengeschlossen wird. Gerade dadurch leuchtet aber hier bei Joh die Unerhörtheit und Reichweite des wunderbaren Handelns Gottes auf, der, indem er sich selbst zum Geschöpf macht, sich damit zu seiner Schöpfung bekennt.

Daß die Einbeziehung der außermenschlichen Schöpfung in den Heilsplan Gottes praktisch gemeint ist, dafür zeugten schon die biblischen Geschichten von der Bewahrung der Geschöpfe mit Hilfe des Menschen (1. Mose 2:15, 6:5ff) und von der vegetarischen Be- = schränkung der dem Menschen gewährten Speise (op.cit. 1:29, 2:16). Diese Beschränkung wird dann erst durch den "Bund" Gottes mit der ganzen folgenden Menschheit (Noah's) aufgehoben (9:3, vgl. Röm 14:1ff, Kol 2:16), d.h. durch jenen Bund, welcher in einer neuen, notvolleren, weil nachsintflutlichen Wertsituation den Vorrang des Geschöpfes nach göttlichem "Ebenbild" vor allen anderen Geschöpfen wahrt. Aber neben jenem nur hinsichtlich der Fleischnahrung gemachten Zuge- = ständnis an den Menschen ist in demselben Bund die zugleich in die Zukunft weisende Verheißung des Schutzes Gottes auch für die aus- = sermenschliche Schöpfung enthalten (1. Mose 9:10, Hos 2:20).

3. Das Heil ist gewiß, weil sich Gottes Gnade offenbart

/15

Wenn nach christlichem Glauben der Heilige Geist, d.h. Gott selbst als Frucht seines versöhnenden Handelns, über das AT hinausgehend und im Gegensatz zum Spätjudentum, schon jetzt im Menschen Wohnung nimmt, rückt dann nicht der Gedanke von dieser Gegenwart des Göttlichen im Menschen eng zusammen mit der Überzeugung von der Gegenwärtigkeit des neuen Seins nach GN und JN ? (s. V.3-7, besonders 6f)

a. 'Schon jetzt - noch nicht'. - Die erwähnte Gemeinsamkeit /16 ist der Grund dafür, daß es im NT Aussagen gibt, die - für sich genommen - vom GN/JN gleichfalls in Anspruch genommen werden könnten: "Ihr aber seid nicht fleischlich, sondern geistlich, wenn anders Gottes Geist in euch wohnt" (Röm 8:9). Könnte das nicht auch heißen, daß der Pneumatiker, der vom Brahman oder Ätman Erfüllte durch die Realisierung der Erkenntnis die Sphäre des Fleisches überwunden hat?

"Wir haben ja alle die Erkenntnis... Ich bin frei" (1.Kor 8:1,9:1), sagt Paulus. Aber auch der kraft seines Erkennens bzw. auf Grund seiner Meditationsstufe seine Heiligkeit Findende kann so reden.

Neben dieser Zusage: "Schon jetzt" steht aber zugleich die Mahnung: "Noch nicht" (II.38). "Wer meint, er stehe, mag zuseher, daß er nicht fällt" (1.Kor 10:12), sagt Paulus. Auch diese Mahnung hat, formal gesehen, ihre Parallele im GN/JN. Das EvPhil z.B. mahnt: "Solange wir in dieser Welt sind, ziemt es sich für uns, uns die Auferstehung zu erwerben..." (66:16ff), und die buddhistische Schule der Sarvastivādins weiß um die Gefahr, daß ein Arhat von seiner Heilstufe wieder herabstürzen kann (Kvu I,2).

Beim Hören auf den Gleichklang all dieser Aussagen kann jedoch nicht außer Acht gelassen werden, daß die mit ihnen verbundene Gewißheit des Heils hier und dort auf eine ganz verschiedene Weise gewonnen wird. Trägt doch diese Art von Gnostikern wie auch die entsprechenden Verwandten des 'Erkenntnispfades' das höhere Sein in sich, entweder als den "zu erlösenden Erlöser" (V.20-31) oder aber als eine zur Erkenntnis der Wahrheit befähigende Potenz (V.32-34). Was der Erkennende so in sich trägt ist für ihn Unterpfand der Erlösung, und das Wissen darum gibt ein Gefühl der Sicherheit. Diesem begegnet Paulus, wenn er seinen Standpunkt auf dem Grunde der ihm zuteil gewordenen Gnade in Jesus Christus einer unter gnostischem Einfluß stehenden christlichen Gemeinde klar macht: "Was hast du, das du nicht empfangen hast? Wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich dann als ob du es nicht empfangen hättest? Ihr seid schon satt geworden? Ihr seid schon reich geworden? Ihr habt schon zu herrschen begonnen..." (1.Kor 4:7ff.-s. Schmit//3/367). Desgleichen betont der johanneische Christus in Joh 15, daß der Glaubende sich zum Erlöser wie die Rebe zum Weinstock verhält, wie die Rebe, die erst aus dem Weinstock erwächst und die "keine Frucht bringen kann aus sich selbst", aber die dennoch der Frucht gewiß sein darf, wenn sie am Weinstock bleibt, weil Christus, der Weinstock, sie ihr zuteil werden lassen will.

b. Die Wirklichkeit des Wortes von der Gnade. - Die Frage, die /17 sich erhebt, ist: Gibt es nicht doch auch im Bereich des GN/JN eine ansehnliche Schar derer, die die Sprache von der reinen Gnade sprechen? Was Christus in Joh 15:3 sagt, könnte - abgesehen vom Ganzen des Evangeliums - auch der Erlöser im GN und JN sagen: "Ihr seid schon rein wegen des Wortes, das ich euch verkündigt habe." In den gnostischen Oden Salomos heißt es: "Ich wurde gerechtfertigt durch seine Freundlichkeit" (V.25), und Rāmānuja lehrt die "Gelassenheit" oder das gläubige Sichverlassen auf Gott, der sich dem Vertrauenden gnädig erweist (V.26). Indessen wird aber durch den Zusammenhang des Wortes von der Gnade hier und dort der Unterschied von GN/JN und Christentum erneut deutlich. In den OdS z.B. hält sich der Gläubige, dessen göttliches Wesen in Krankheit, Irrtum, Schuld und Verfolgung gefangen war (11 und 15), wohl an seinen Erlöser und dessen gnädiges Handeln (op.cit.29:6), aber der Erlöste versteht sich nun selbst als Erlösten Gottessohn (3:7), der wiederum an anderen, in gleicher Weise erlösend, handeln kann. Auch der "Katzenweg" der Tenkalai aus Rāmānujas Schule steht im Zusammenhang eines Denkens, in dem der Gläubige sich selbst zwar nur als "sheṣa", als Rest oder Appendix, aber damit immerhin doch als einen Bestandteil des Welt - herrn ansieht.

Im NT hat das Geschehen der Gnade nicht die Gleichheit der Naturen von Gott und Mensch zur Voraussetzung. Der Abstand der Naturen von Gott und Mensch wird erst durch das Kommen der Gnade, auf deren Annahme das Geschenk des göttlichen Geistes folgt, überbrückt. Zu dieser im praktischen Leben immer erneut nötigen Überbrückung bedarf es auch immer wieder neu des Zuspruchs der Gnade

Gottes im Christusgeschehen mit seinem "ein für allemal" Röm 6:10, Hebr 7:27, 9:12, 10:10).

Die sich von christlicher Seite stellende Frage ist: Kann im Rahmen der Naturengleichheit von Erlöser und Erlöstem der Begriff der Gnade noch mit Recht angewandt werden? Gnade ist ja eine Beziehung zwischen Personen, nämlich was der Untergebene unverdienterweise vom Herrn erfährt bzw. der Schuldige von seinem Richter. Ist im GN/JN nicht eher das Wort "Mitleid" am Platz, jenes Gefühl des Verbundenseins zwischen denen, die letztlich gleich sind? Hier ist die "Gnade" als Wort der traditionellen theistischen Sprache zu einer Pseudomorphose geworden! - Hinzu kommt dann noch, daß im GN/JN häufig (anders als im NT und ähnlich wie in der Scholastik) die "Gnade" nicht unbedingt allein die persönliche Zuwendung bedeutet, sondern gleichsam die Übermittlung einer Kraft oder Substanz in mehr oder weniger großer Menge. So können z.B. gewisse Gnostiker sagen, sie "hätten aber die Gnade, die von oben... gekommen sei, zu eigenen Besitz, darum werde ihnen auch hinzugegeben werden" (Ir 6:4, sp).

Für das NT ist die Gnade eschatologisch verstanden. Sie ist das Kommen der Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater" (Joh 1:14). Seine "Fülle" läßt "Gnade um Gnade" zuteil werden (v.16), weil diese Gnade seit dem Ereignis ihrer Offenbarung in der persönlichen Hingabe Christi an den Glaubenden möglich geworden und daher nun in ihrem Kommen immer wieder neu ist.

c. Neues Testament, Marcion und das Mahāyāna. - Nach allem, was/18 sich in den beiden vorangegangenen §§ als wesensverschieden gegenübertrat, verbleiben jedoch zwei große Bewegungen zusammen mit dem NT auf der Ebene einer relativen Ähnlichkeit. Das NT, der Marcionismus und der Mahāyāna-Buddhismus treffen sich in dem Grundbekenntnis, daß die Erlösung bzw. der Erlöser nicht anknüpft an irgendein in der Tiefe des Menschen schlummerndes höheres Sein, an ein in der Welt gefangenes göttliches Ich. Diesen Drei ist gemeinsam, daß der Erlöser zum ohnmächtigen Menschen als der ganz Andere, als der schlechthin Unverfügbare, als der absolut Gnädige kommt (vgl. V.35f). Relativ ist diese Gemeinsamkeit allerdings dadurch, daß nach dem NT, anders als nach dem Marcionismus und dem Mahāyāna, mit Bezugnahme auf das AT die freilich nicht Gott gleiche, aber Gott ebenbildliche Natur des alten Adam (II.9, Ende) bereits auf das Kommen des Gottmenschen und auf das Kommen des Gottesgeistes im Menschen hin angelegt ist. Dies ist im NT damit ausgesagt, daß der alte Mensch das - wenn auch durch die Sünde umgekehrte - Bild dessen ist, der kommen sollte (Röm 5:14b), und daß der Erlöser in das eintrat, was eigentlich schon immer "sein Eigentum" war (Joh 1:11a). Nichtsdestoweniger bleibt, unbeschadet dieses für das NT wesentlichen Zusammenhangs, die Realität der absolut "von oben" kommenden, an kein göttliches Sein "von unten" anknüpfenden Gnade den genannten drei Glaubensrichtungen gemeinsam. Der Marcionismus bewahrt hiermit etwas aus der christlichen Tradition, aus der er herauswächst. Besondere Beachtung verdient aber dieses Phänomen beim Mahāyāna.

Es stellt sich die Frage: Ist der Buddhismus in der Gestalt des "Großen Fahrzeugs" des Amitābha bzw. des Vairocana (V.36) nicht dem eigenen ursprünglichen Grundprinzip des später als "Kleines Fahrzeug" bezeichneten Buddhismus der reinen, einseitigen Initiative vom Menschen aus untreu geworden? Diese Frage ist zu verneinen, wenn man bereit ist, die Antwort von einer über den inneren Antrieb des gesamten Buddhismus reflektierenden Sicht aus zu geben: Geht es doch im "Großen" wie im "Kleinen Fahrzeug" im Grunde beide Male um das eine Streben des wie ein Gott handelnden Menschen, der sich

im "Kleinen Fahrzeug" ausschließlich über weltliche Daseinsfaktoren und die Methode ihrer Auflösung ausspricht und der das andere Mal im "Großen Fahrzeug" durch die Objektivierung seiner Idee in einem absolut jenseitigen Gott die Welt aufheben will (s. zur Frage auch Conze/2/12).

Für den, der vom Evangelium Jesu Christi herkommt, erscheint daher auch Amitābha bzw. Vairocana als "von unten" stammend. Es sei hier hingewiesen auf ein unserem Thema nahe stehendes Gespräch aus Dostojewskijs Roman "Die Dämonen". Kirilloff trägt die Idee vom "neuen Menschen" vor: Um die Existenz dieses neuen Menschen, der keinen Über der Welt waltenden Gott fürchtet, als bereits erscheinend zu beweisen, ist Kirilloff bereit, in der Auflehnung gegen die Welt und ihren Gott aus dem Leben zu scheiden. Er tut dies auch später und sagt: "Jenen Gott wird es dann nicht mehr geben".. "Gott ist der Schmerz der Angst vor dem Tode. Wer Schmerz und Angst besiegt, der wird selbst Gott sein"... "Jetzt kann es jeder machen, daß Gott aufhört zu sein, und daß nichts mehr ist" (1. Teil, 3. Kap. VIII). "Die Zeit bleibt plötzlich stehen und ist ewig... Sie wird im Geist erlöschen", und "wer da lehren wird, daß alle gut sind, wird die Welt vollenden".

An diesem Punkt hört jede Analogie von neutestamentlichem Christentum und allem dem Buddhismus Ähnlichen auf. Gott in Christus spricht nicht jene gerecht und gut, die seine Welt und ihre menschliche Existenz erlöschen lassen bzw. den Wunsch dazu hegen, sondern die, welche sich von ihm durch seine Zuwendung und Annahme beschenken lassen zu einer neuen Weltlichkeit. "Denn aus Gnade seid ihr gerettet worden durch den Glauben,... auf daß sich nicht je = mand rühme. Denn wir sind sein Werk, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, welche Gott zuvor bereitet hat, daß wir darin wandeln sollen" (Eph 2:8-10), und der johanneische Christus betet: "Ich bitte nicht, daß du sie von der Welt nimmest, sondern daß du sie bewahrest vor dem Bösen" (Joh 17:15).

Von seinem neuen Menschen sagt Kirilloff: "Er wird kommen und sein Name wird sein: M e n s c h g o t t." Sein Gesprächspartner verbessert fragend: "G o t t mensch?" und erhält die Antwort: "Nein, M e n s c h g o t t. Das ist der Unterschied." (2. Teil, 1. Kap. V, sp)

4. Der eschatologische Glaube und die Welt

/19

Wenn das Kreuz in seiner Schlüsselstellung für den Glauben hervorgehoben wird, entsteht die Frage, ob dieses nicht das absolute Nein zu jeder wie immer gearteten Existenz in der Welt bedeute. Wie kann der Glaube, der den biblischen Realismus wahr und der von den Fragen eines Hiob und aller ihm verwandten Frager nicht absieht, dem Heil dort begegnen, wo die Welt sich gerade am allerweltlichsten zeigt, nämlich im Kreuz dessen, der Gottes eschatologische Gegenwart verheißt?

a. Freiheit von der Welt. - "Alles ist mir erlaubt... Zur Freiheit hat uns Christus befreit! So steht nun fest und laßt euch nicht wieder unter das Joch der Knechtschaft zwingen!" (1. Kor 6: 12a, Gal 5:1) Mit diesen und ähnlichen Worten appelliert Paulus an seine Gemeinden, die in Christus gewonnene Freiheit von der Welt und ihren Gesetzen ernst zu nehmen.

Klingt dies nicht fast wie jener sich über die Welt hinwegsetzende Indifferentismus (VI.27f) der Gnostiker und ihrer Verwandten? N.K. Brahma sagt über die BhG: "All that the Bhagavad Gītā seems to establish is that actions do not touch the jñānin+ and cannot cause bondage to him; but to infer from this that it holds that actions must be done by the jñānin is surely an unjustifiable leap... Thus the Gītā while prescribing karma in no am=

+ den "Gnostiker" des JN

biguous terms (III,8,19) also retains the Upanisad view of akarma⁺ as its ideal" (p.108 and 304f). Ein weiterer Schritt auf dieser Linie war die Auffassung der Libertinisten, die "wegen ihrer Vollkommenheit entweder Vollmacht hätten, auch zu sündigen, oder überhaupt wegen der eingepflanzten Auswahl von Natur gerettet würden, auch wenn sie jetzt sündigten" ? (VI.29)

Es gibt nicht feste Regeln noch Gebote,
Nicht gute Werke noch tödliche Sünden,
Nicht Himmelswonnen noch auch Höllenqualen:
Dies ist es, was die Kaulikas verkünden.

So heißt es auch im Tantrismus (VI.30).

Wenn es aber keine "guten Werke" gibt, dann hat auch die Liebe in der Welt keinen letzten, eigentlichen Sinn mehr. Wer wirklich "dahin strebt, wo es nicht Schmerz und Düsternis gibt", der möge "nichts in der Welt sich lieb sein lassen". So sagt es Ud VIII,8 (VI.16).

Doch des Paulus Wort "Alles ist mir erlaubt" nimmt sofort die entscheidende Wendung: "aber nicht alles dient zum Guten. Alles ist mir erlaubt, aber es darf mich nichts gefangen nehmen... Der Leib ist nicht für die Unzucht da, sondern für den Herrn, und der Herr für den Leib. Gott aber hat den Herrn auferweckt und wird auch uns auferwecken durch seine Kraft. Wißt ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind?" (1.Kor 6:12b.13b-15a) "Die Erkenntnis (γνῶσις) blüht auf; aber die Liebe baut auf" (8:1b) Am Kreuz Jesu Christi wurde die Macht, die sich alle in der Welt lieb sein ließ, nicht getötet, sondern erhöht und für alle Zeiten zur Grundlage der neuen, befreiten Existenz in der Welt gemacht. Das ist auch das Zeugnis des Joh (12:32f, 15:9ff). "Wenn euch nun der Sohn frei macht, so seid ihr wirklich frei" (8:30-36).

b. Kein Glaube ohne die Welt. - Dennoch haben Vertreter des /21 GN und des JN mit der Annahme einer Gemeinsamkeit im absoluten Nein zur Welt sich das Kreuz Christi als Symbol dieser Verneinung zu eigen machen wollen. Der Gekreuzigte ist dann z.B. das Abbild der gesamten, in den verschiedenen Wesen der Welt leidenden Lichtsubstanz ("Jesus patibilis", IV.72). Mit dem gähnenden Abgrund eines Nihilismus vor Augen reagieren GN und JN mit einem aus tiefster Tiefe menschlichen Seins kommenden enthusiastischen, das Ich entweder zersplittenden oder abtötenden Aufschwung, mit titanischer Anstrengung zum Sprung über diese Welt hinweg. Es kann jedoch nicht verborgen bleiben, daß der christliche Glaube kein Heil im Absehen von der Welt und ohne ihr einen positiven Sinn zu geben, gewinnen will.

Für die Glaubenden bedeutet das Kreuz ihres Herrn nicht, daß sie sich auf der Flucht aus der Welt in enthusiastischem Aufschwung oder mit titanischer Anstrengung über sie hinwegsetzen. Der Glaube hält beides fest:

(a) Diese Welt geht ihrem Ende entgegen, ja in den Augen Gottes ist sie im Kreuz Jesu dem Wesen nach schon zu Ende gegangen und dem Glauben nach mit ihr auch der alte Mensch (Gal 6:14). Und doch (b) ist die Welt - anders als im GN/JN und in der Apokalyptik (mit deren "Geschichtsverlust"), aber ähnlich wie im AT und genau wie in der Verkündigung des irdischen Jesus - doch ist diese Welt der dem Menschen von Gott zugewiesene Ort, an dem der Mensch gerufen wird, seinen absoluten, totalen Glauben, eben jenen eschatologischen Glauben an Gott zu bewahren, und es gilt: "Diejenigen, die im Fleisch sind, d.h. die von ihm bestimmt werden, können Gott nicht gefallen. Ihr aber seid nicht im Fleisch", d.h. ihr gewinnt euer eigentliches Leben nicht auf fleischliche Weise, "sondern im Geist..." (Röm 8:8f; s. auch Schmitz/3368). Dieser Geist aber ist (wie schon der vorangehende v.4 ausführt) kein anderer als der Gottes heilige Forderung erfüllende, eine Forderung, deren Gebote durch weltliche Beziehungen, insbesondere durch die Relation zum Nächsten, qualifiziert sind.

⁺ Taten - oder Werklosigkeit

Dieser Glaube, auf den es Gott nach biblischem Zeugnis letztendlich ankommt, kann in seiner letzten, vollkommenen Gestalt ja erst dann Realität werden, wenn er sich für den weltlich nicht absehbaren Gott des Erbarmens und der Liebe dennoch in der Welt zu entscheiden hat. "So sind wir denn allezeit getrost und wissen: solange wir im Leibe wohnen, weilen wir fern vom Herrn; denn wir leben im Glauben und nicht im Schauen" (2.Kor 5:6f). Und auch Joh sagt: Die Glaubenden sind ihrem Wesen nach wie Christus selbst "nicht von der Welt" (17:14), aber Gottes Wille ist nicht, sie aus der Welt herauszunehmen (v.15), sondern sie wie Christus in sie hineinzusenden (17:18, 20:21), weil gerade diese Welt der Ort ihrer Heiligung ist (17:17.19; s. auch Otto/2/58-61).

c. Die Vergegenwärtigung Gottes in der Welt. - Nicht selten /22 ist der Versuch gemacht worden, den antikosmischen Charakter des JN wegzuerklären (z.B. Tagore 26f.47). Ein solcher Versuch legt sich auch dort besonders nahe, wo die Welt als aus dem "Spiel des Unendlichen" erwachsend gedacht wird (IV.53). Ein solcher Interpretationsversuch kann nicht gelingen, da ja auch für die, welche die Welt so betrachten, dieses Spiel Täuschung, Blendwerk und Leid bringt. In welchem Sinne kann nun aber nach dem Evangelium von der Welt als dem Ort der Heiligung gesprochen werden?

Daß Gottes Nachfolge in dieser Welt bedeuten kann, die Nackten zu bekleiden, die Kranken zu besuchen, die Trauernden zu trösten und noch vieles Weitere dieser Art, weiß schon das AT, das Judentum und andere Religionen, auch der Mandäismus (Bult/6/130f), sowie auf seine eigene Weise auch der Buddhismus (VI.16). "Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan" (Matth 25:40). Und doch weist R. Otto mit Recht auf einen charakteristischen Unterschied des JN hin, der auch für den GN gilt: Wohl würde sich auf dem 'Erkenntnispfad' sagen lassen: "Bist du in einer Welt von Mitgeschöpfen, so gilt dir dafür das Gesetz Ísvara's", d.h. Gottes, "und es gilt als seine Forderung an dich. Aber daß eine Welt und Weltbeziehungen erforderlich seien, um Ísvara zu dienen, das eben ist nicht die Meinung" (72/62).

Innerhalb des NTs erhält jenes Wort von Matth 25:40 eine Tiefendimension, die es abgesehen von diesem Zusammenhang noch nicht hat. Daß nicht nur Gottes Gegenwart, sondern zugleich sein Reich, seine Herrschaft in dieser Welt für alle Leidenden und Angefochtenen inmitten ihres Leidens und ihrer Anfechtung schon begonnen hat, ist auf dem Hintergrund des gnostisch-indischen und des biblischen Weltrealismus erst dort Wahrheit, wo geglaubt werden kann, daß Gottes eschatologischer Repräsentant, d.h. (in der Sprache des vollentfalteten Kerygmas) Gott selbst so in diese Welt kam, daß er sich nicht nur mitleidsvoll dem Leiden und Sterben unterwarf, sondern mit seinem Kreuz und seiner Erhöhung die Welt in ihrem Herrschaftsanspruch kreuzigte und in sie hinein auferstand. Damit aber verließ er der Existenz in Leid und Sterben den Sinn, zum Glauben und zur Liebe Anlaß zu geben. Damit ist die Welt nicht Gottes Rückzugsgebiet, sondern seine Schöpfung mit dem Ziel, in ihr sein innerstes Wesen begegnen zu lassen.

"Mitten im Leben werden wir immerdar in den Tod gegeben um Jesu willen auf daß auch das Leben Jesu offenbar werde an unsrem sterblichen

Fleische" (2.Kor 4:1)

Gottes Plan besteht also nicht in der Wiedergutmachung seines Irrtums, so daß er die Welt und die Menschen in ein heiles Jenseits zurücknahme oder auch überhaupt erst neu aufnähme, sondern er verbindet seinen Sinn mit dem Diesseits. Wohl kennt die Bibel den Begriff der "Reue" Gottes, aber das damit Gemeinte ist als Ausdruck

göttlichen Zornes und göttlichen Erbarmens fester Bestandteil von Gottes gewagtem, aber unermüdlichen Ringen um den Menschen und seine Existenz in der Welt (1.Mose 6:6, 1.Sam 15:11.35, Jer 18:7-10, usw.).

d. Weltlichkeit und Entweltlichung gehören zusammen. - Der Glaube, der diesen Sinn der Welt bekennt, ist gehorsam gegenüber seinem Gott. Ist er aber auch dem Glaubenden "Heil" bringend im ursprünglichen Sinne des Wortes ? /23

Schon das AT beschreibt die schrittweise Erziehung oder Einübung auf den eschatologischen Glauben hin, indem Gott seinem Volke eine weltliche Stütze nach der anderen (Land, Gottesstaat, Tempel, diesseitigen Lohn, usw.) entzieht, bis im eschatologischen Bund der Weg zum Heil mit dem Heilsziel in eins zusammenfallen, denn dieses Heil "kommt aus Glauben" und führt zugleich zu nichts anderem als "zum Glauben" (Röm 1:17, auch 10:9f, 14:23b). Dieser ist selbst hier und jetzt der Beginn des neuen, heilen Lebens mit Gott. Voraussetzung für die Erlangung dieses so verstandenen Heils ist diese irdische Situation, in der Gott nicht einfach vorhanden ist, sondern fortgesetzt im gläubigen Vertrauen zu suchen und zu verstehen ist. Sichtbarer und extremer Ausdruck dieser irdischen Situation ist das Kreuz.

Wenn Gott in der Erhöhung des Gekreuzigten auch nicht ins Jenseits ausweicht, sondern vielmehr seine Weltlichkeit in einer letzten Konsequenz behauptet, so erweist er sich damit aber doch zugleich als der unweltliche, transzendente Gott, der mitten in der Welt von der Welt befreit, in ihr dem Glauben eine entweltlichte Existenz schenkt, die allein aus der ganzen, uneingeschränkten, weltlich nicht erfahrbaren, sondern geoffenbarten Liebe Gottes lebt. Nirgends aber wird für den Glauben diese Liebe so offenbar wie in der nicht doketisch, sondern "fleischlich" verstandenen Hingabe Gottes an die Menschen, der Sendung des Sohnes in ihre Welt (Joh 3:16f, 4:42, 1.Joh 4:9.14.16) bis hin zu deren Gipfel, dem Kreuz, an dem sich die Liebe Gottes vollendet (Joh 19:30, Röm 5:8, 8:34f, Gal 2:20, 2.Kor 5:14). Auf dieser Grundlage kann dann der Apostel sagen: "So bitten wir nun an Christi Statt: Lasset euch versöhnen mit Gott !" (2.Kor 5:20).

5. Gemeinschaft von Gott und Mensch im bleibenden Gegenüber /24

Die wechselseitige, polare Eben- oder Abbildlichkeit von Gott und dem inneren ("höheren") Menschen im GN wie auch im JN (V.30f) ist prinzipiell offen für die Verschmelzung zu einem in der unio mystica (VI.37ff). Das gilt auch da, wo aus diesen oder jenen Gründen diese union nicht in Übung ist oder nicht angestrebt wird. Der immanente und der transzendente "Mensch" oder Gott sind ja nur durch ein Innen und Außen (bzw. Unten und Oben) geschieden und können daher im Zuge des Erlösungsprozesses ihre weltlich-körperliche Scheidewand bald von der einen, bald von der anderen Seite durchdringen bzw. sich in der Mitte, im unausgedehnten Punkt vereinigen. Kann es vom Urchristentum her gesehen, auch christliche Mystik geben?

a. Das bleibende Gegenüber. - Wenn die Existenz des Christen /25 als ein Ganzes gesehen werden soll, d.h. als das Gegenwart und Zukunft umfassende Heil in Christus, dann gebraucht Paulus häufig die sprachliche Wendung vom "Sein in Christus" (z.B. 2.2.Kor 5:17, sp), die auch mit dem "Sein in m Geist" wechseln kann (z.B. Röm 8:9, sp), bzw. die vom Sein Christi in m Gläubigen (z.B. Röm 8:10a). Joh mit seiner Schule spricht vom "Bleiben in Christus" oder "in Gott", bzw. von Christi oder Gottes Bleiben in m Gläubigen (Joh 15:4ff, sp, 1.Joh 4:16, sp). Eine diese Wendungen isolierende Betrachtungsweise könnte dazu verleiten, hier von einer Art "Mystik" zu sprechen, was

aber unhaltbar ist, wenn man den neutestamentlichen Zusammenhang im Auge behält.

Das Verhältnis Gottes zu dem von ihm mit seinem Geist durch Christus beschenkten Menschen kann nie zur unio mystica werden, sondern bedeutet - nur dialektisch beschreibbar - eine Vereinigung im unaufhebbaren Gegenüber. Der vom NT geprägte Glaube kann sich mit Religionsphilosophen wie Madhva, Rāmanuja, Bhāskara, Caitanya und anderen in dem Argument einig wissen, daß ein Liebesverhältnis, solange es besteht, immer das Bestehen einer Zweifelt zur Voraussetzung hat. Das Einswerden im qualitätslosen Punkt mystischen Erlebens schließt die Preisgabe des Liebesverhältnisses von Gott und Mensch ein.

i. 'In Christus'. - Freilich hat das paulinische Wort vom /26 "Sein in Christus" einen gnostisch-mystischen Anklang, was noch besonders deutlich wird bei Schülern des Paulus im Kol und Eph (s. besonders Eph 4:13 bei Bult//1/528 und seinem § 88). Paulus und die anderen gebrauchen diese Wendung, da auch sie nicht weniger als Gnostiker und Mystiker und - über diese hinausgehend - in Betonung echter Weltlichkeit mit jener Formulierung das völlige Bestimmtein durch das Heilsgeschehen zum Ausdruck bringen wollen. So ist für Paulus "Christus gewinnen und in ihm gefunden werden" (Phil 3:8b) dasselbe wie "ihn erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden und so seinem Tode gleichgestaltet werden..." (v.10). Auch jenes andere Wort: "Ich bin mit Christus gekreuzigt. Nun lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir", heißt nichts anderes als was der gleich folgende Satz sagt: "Ich lebe in dem Glauben an den Sohn Gottes..." (Gal 2:19f, sp. - s. zum Ganzen Bult//1/312.328f.528.533f.536.539.543.549f.).

ii. 'In Gott'. - Neutestamentliche Glaubenszeugen verkündigen ihren Herrn als den, der "ob er wohl in göttlicher Gestalt war", doch Gott bis hin zum Kreuz "gehorsam ward" (Phil 2:8) - ein Geschehen, welches bei allem Einssein mit Gott zugleich ein Gegenüber zu ihm voraussetzt, und mit Joh gesprochen, gilt daher beides: Christus - das ewige Wort "war bei Gott, und das Wort war Gott" (1:1, sp, s. auch v.18 und 20:28). Auf diesem Gottesverhältnis gründet sich das Gegenüber von Gott und dem von ihm mit seinem Geist durch Christus beschenkten Menschen. "Gott ist Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm" (1 Joh 4:16b). Der erste Teil des Satzes, "Gott ist Liebe", d.h. "Gott ist real nur in einem Liebesverhältnis", macht klar, wie das "in" des zweiten Teiles zu verstehen ist.

iii. 'Im Geist'. - Entsprechendes gilt für die Auffassung /28 von der eschatologischen Realität des Heiligen Geistes Gottes im einzelnen Christen. Die Bezeugung dieses Geistes wird nach dem NT möglich durch das Gegenüber des Glaubenden zu dem sich im Fleisch offenbarenden Herrn. Auch kann es heißen, daß der Herr selbst dieser Geist ist (2.Kor 3:17). Christus nimmt in Paulus den Platz ein, den vorher dessen Ich behauptete (Gal 2:20), aber dies geschieht nun doch so, daß Paulus in seinem Sein im Gegenüber zum Herrn verbleibt: "Der Geist selbst", nämlich Gottes Heiliger Geist, "gibt Zeugnis unserem Geist..." (Röm 8:16, auch v.26). Wo die entscheidende Begegnung im Wortzeugnis und in der Liebe liegt, da geschieht nicht Verschmelzung zu einem, sondern innige Gemeinschaft.

b. Der Leib Christi. - Wie in jener Art des GN/JN, die unter /29 der Losung "Erlösung dem Erlöser!" steht (V.20-31), jeder Erkennende, jedes "höhere Ich" Teil des einen Erlösersleibes bzw. Teil der einen weltweiten höheren Natur oder Substanz ist, so bilden bei Paulus die weltweit zerstreuten Gemeinden und auch die einzelnen Christen durch alle bedingenden Unterschiede hindurch den "Leib Christi", die eine Ecclesia Gottes (Gal 3:26ff). Gemein-

sam ist den Christen und den entsprechenden Vertretern des GN/JN die Überzeugung, daß dieser "Leib" kein Phänomen dieser Welt ist, sondern innerhalb dieser Welt der "Platzhalter des neuen Aons", d.h. der Platzhalter der Wirklichkeit des die Welt transzendierenden Heiles ist (Schmitz/3/369). Wie freilich der Erkennende jenes GN und JN dabei auf seine pneumatische Natur reflektiert und wie der neustamentliche Gläubige im Gegensatz dazu sein Vertrauen auf die alle menschlichen Möglichkeiten ausschließende Gnade Gottes setzt und sich der Welt als dem Ort zuwendet, wo er aus dieser Gnade zu leben berufen ist - davon war schon die Rede.

Im Rahmen des zuletzt Gesagten erhält aber dieses "Leib"-Motiv für den christlichen Glauben erst seinen entscheidenden Charakter: Die Kirche als Leib Christi ist nicht in sich selbst gegründet, weder durch den menschlich bedingten Zusammenschluß der Einzelnen, noch durch einen menschgöttlichen Repräsentanten, nicht aus der Summierung der geschichtslosen Pneumata bzw. der vielen "höheren" Naturen oder aus dem qualitätslosen Brahman/Ātman. Die Kirche als Leib Christi lebt aus der in der Geschichte für Zeit und Ewigkeit an alle ergehenden Berufung Gottes in Christus. In welchem Sinne ist dann dieses Bild vom Leibe des Erlösers der christlichen Verkündigung wesensgemäß und zweckdienlich?

Paulus verwendet es, wenn er zeigen will, wie die Christus = botschaft Kirche baut. Er verbindet das Leib-Christi-Motiv mit dem antiken Bild vom lebendigen menschlichen Organismus. Wie der Leib nicht nur ein Glied ist, sondern viele, so hat auch der Geist Gottes in Christus viele Glieder, nämlich nicht nur Menschen aus den verschiedensten Völkern und sozialen Ständen (1. Kor 12:12-26), sondern auch Menschen mit verschiedenen Gaben und Diensten dieses einen Geistes (op.cit.v.4ff, v.27ff). Da der GN - wie ja in noch stärkerem Maße der JN - zum Außersichsein in Richtung auf das mystische Verschmelzen neigt, ist bei Paulus eine antignostische Stellungnahme impliziert, wenn er die zwar nicht mystische, aber immerhin als ekstatisch zu verstehende Geistesgabe der Zungenrede am Ende seiner Aufzählung stehen läßt und allen aus dem Geist erwachenden Gaben die gleiche Würde zuerkennt, "daß niemand höher von sich denken soll, als sich's gebührt, sondern daß er maßvoll von sich denke, so wie Gott je dem das Maß des Glaubens zugeteilt hat" (op.cit.v.3b, sp).

c. Gemeinschaft ohne Modalismus. - Nach dem 'Wort vom Kreuz' /30 kommt eschatologische Gemeinschaft von Gott und Mensch zustande nicht dadurch, daß das transzendente Numen zu seinem immanenten Teil kommt bzw. umgekehrt oder dadurch, daß das transzendente Wesen Gottes in der Welt auf supranaturale Weise neben dem Natürlichen Platz ergreift. Die Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit beruht auf dem Wunder, daß Gott der Schöpfer und Herr sich selbst zum Geschöpf, zum Dienenden machte, sich damit in Spannung zu seinem andererseits nicht verlorenen Schöpfertum und Herrsein setzend. Denn nichts Geringeres als dies ist gemeint, wenn es heißt, daß "das Wort Fleisch wurde".

Hier bieten sich der gnostische Modalismus wie auch die Avatāra-Lehre (V.84f) an mit der Erklärung: Gott zieht ja nur "das Gewand" mit Namen Jesus von Nazareth an. Theologisch reflektierter, aber im Grunde die gleiche Richtung einschlagend, drücken sich die häretischen Sabellianer in der alten Kirche aus: In Jesus von Nazareth übernimmt Gott eine "Rolle", eine "Maske", ebenso wie er auch als "Vater" und dann als "Geist" in der Gemeinde eine Maske angenommen hat. "Jesus" meinten sie, bezeichne die menschliche Fleischsnatur, während "Christus" die Bezeichnung für Gott Vater sei, der als Geist in Jesus wirke, wodurch dessen Fleisch "Sohn Gottes" genannt werden könne (Adam, p.170).

Finden solche oder ähnliche Gedanken nicht eine Unter- (30)
stützung, wenn der johanneische Sprachgebrauch außer dem Wort
vom "Fleisch w e r d e n" des präexistenten Erlösers auch ein
solches von seinem Kommen "i m Fleisch" hat? (1. Joh 4:2, 2. Joh 7)
Zweifelloos verwendet die johanneische Schule häufig eine vom
GN nicht differenzierte Ausdrucksweise. Kann es aber zugleich
bezweifelt werden (wie es Rudolph tut, /4/173), daß Joh letztlich
ein antignostisches Anliegen hat? "Das ist die Paradoxie, die
das ganze Evangelium durchzieht, daß die $\delta\acute{o}\xi\alpha$ nicht n e b e n
der $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ oder durch sie, als durch ein Transparent, h i n d u r c h
zu sehen ist, sondern nirgends anders als in der $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$, und daß der
Blick es aushalten muß, auf die $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ gerichtet zu sein, ohne sich
beirren zu lassen, - wenn er die $\delta\acute{o}\xi\alpha$ sehen will" (Bult//8/41
über Joh 1:14).

Im Zusammenhang des geschichtlich-weltlichen Realismus
der Bibel kann eschatologischer Glaube es in seinem Gegenüber
allein mit Gott s e l b s t, nicht mit seiner Maske zu tun ha-
ben - sei es mit Gott dem Vater oder dem Sohne oder dem Geist.
Gottes letztes, entscheidendes Wort an die Welt, der Erweis sei-
ner Liebe, seines Für-uns-daseins kann nirgends klarer und ein-
dringlicher geschehen als gerade in der Menschlichkeit und Nie-
drigheit, in Fleischwerdung und Kreuz. Der Gekreuzigte und Auf-
erstandene ist, was er dem Glauben bedeutet, nur dann, wenn er nicht
nur ein Gewand, sondern Gott selbst unter uns ist.

Dies alles bedeutet, daß der Glaube die innige Gemeinschaft
und Nähe Gottes nur im Gegenüber zu ihm haben kann und daß aber
auch der Glaube von diesem Gegenüber nur leben kann, weil es ein
Gegenüber ist, das der Gewinnung dieser innigen Gemeinschaft dient.
So deuten auch die Worte des Bekenntnisses von Chalcedon von den
"unvermischten" und "ungetrennten" Naturen Gottes und des Men-
schen in Christus wie auch das Wort vom Gegenüber der drei Perso-
nen in der einen Natur Gottes auf jene zwei großen, trennenden
und dennoch einander zugeordneten Linien der Bibel, auf die schon
zu Anfang (VIII.1) hingewiesen wurde: die Offenbarung von Gottes
unbedingter Herrschaft und Überlegenheit über sein Geschöpf und
das Zumzielkommen seiner näher und näher sein wollenden Liebe in
Geschichte und Ewigkeit.

- - -

L I T E R A T U R V E R Z E I C H N I S

I. ABKÜRZUNGEN VON QUELLEN UND REIHEN SOWIE SAMMELWERKEN UND ZEITSCHRIFTEN ALLGEMEINER ART

- A *Anguttara-Nikāya*, ed. R. Morris, PTS.-Deutsch: Die Reden des Buddha aus dem Anguttara-Nikāya, tr. Nyāpatiloka, München 1922
- Aa *Acta apostolorum apocrypha*, Vol. 1, ed. R. A. Lipsius 1891; 2, 1 & 2, ed. M. Bonnet 1898 & 1903
- AAB *Abhandlungen der Deutschen (bis 1944: Preußischen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin*
- Ad *Texte zum Manichäismus*, ed. A. Adam, Berlin 1969², KLT 175
- AH *Upanishaden, altindische Weisheit aus Brāhmanas und Upanishaden*, tr. und eingeleitet von A. Hillebrandt, Jena 1921, Düsseldorf, Köln 1958
- Ait. Ā *Aitareya Āraṇyaka*
- Ait. Br *Aitareya Brāhmaṇa*
- Ait. Up *Aitareya Upaniṣad*
- AJ *Das Apokryphon des Johannes*, ed. W. C. Till, Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502 (Texte und Untersuchungen 60), Berlin 1955 [BG]. - BG 2/p. 19: 6-77: 7 (=NHC-II/1: 1-32: 9=NHC-III/1: 1-40: 11=NHC-IV/1: 1-49: 28). Deutsch in GA-I
- Ak *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu traduit et annoté par Louis de La Vallée-Poussin*, Paris-Louvain 1923-31
- Al *Alexandri Lycopolitani Contra Manichaei opiniones disputatio* (Πρὸς τὰς Μανιχαίου δόξας), ed. Brinkmann, Leipzig 1895, Migne SG 18, 1857, col. 411ff (auch in Ad, 54-56, deutsch auch in Haa 252ff)
- Alch *Alchimistes Grecs*, ed. M. Berthelot
- AOT *Altorientalische Texte*, ed. H. Gressmann, Berlin 1926²
- ApcAd *Die Apokalypse des Adam*, NHC-V., p. 64, 1-85, 32, ed. & tr. A. Böhlig & E. Labib, Koptisch-gnostische Apokalypsen... WZ, Halle 1963, Sonderband 86-117
- ARW *Archiv für Religionswissenschaft*
- ASM *Asiatic Society Monographs*
- ATD *Das Alte Testament Deutsch*, ed. V. Hertrich/A. Weiser
- ATH *Acta Thomae*, Griechisch: in Aa, Vol. II. 2 (1903), p. 99-288; Syrisch in: W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, 1871, I. p. 171ff. - Deutsch in GA-I
- ATŠ *Alf Trisar Šūialia*, ed. E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions*, Berlin 1960 (Veröffentlichungen des Instituts für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Nr. 32)
- AusF *Augustinus, Contra Faustum Libri XXXIII*, ed. J. Zycha 1891/92, CSEL, Vol. XXV, 249ff
- Audh *Ders., de haeresibus ad Quodvultdeum*, § 46 (Manichaei), Migne SL 42, col. 34-38, Paris 1886 (auch Ad, 65ff)
- AudM *Ders., de moribus Manichaeorum*, Migne SL 32, col. 1345-1378, Paris 1861
- Auen *Ders., Enarratio in ps. 140*, Migne SL 37, col. 1823 (auch Ad 64f)
- Auepfu *Ders., Contra epistolam quam vocant fundamenti*, ed. J. Zycha 1891/92, CSEL, Vol. XXV, 191ff
- AuEv *Ders., Evodii Uzalensis episcopi de fide contra Manicharos*, ed. J. Zycha 1891/92, CSEL, Vol. XXV, p. 949ff
- Aunb *Ders., de natura boni*, ed. J. Zycha, 1891/92, CSEL, Vol. XXV, p. 853ff
- AuSe *Ders., Secundini Manichaei ad sanctum Augustinum epistula*, ed. J. Zycha 1891/92, CSEL, Vol. XXV, p. 891ff
- AV *Atharvaveda*

- Bardo Thödol Das tibetanische Totenbuch (oder die Nachtod-Erfahrungen auf der Bardo-Stufe), Lama Kazi Dawa-Samdup, ed. WY. Evans-Wentz und neu bearbeitet von Lama Anagarika Govinda, Walter-Verlag 1971
- BÄ.Up Brhad-Āraṇyaka-Upaniṣad
- BB Bibliotheca Buddhica, St. Petersburg
- BhG Bhagavadgītā
- Bh.P Bhāgavata-Purāṇa, ed. E. Burnouf, 1840-47
- Bibl.Ind Bibliotheca Indica, Calcutta
- Bir Al-Bīrūnī, Chronologie orientalischer Völker, ed. E. Sachau (arabischer Text), Leipzig 1878.- Deutsch zum Teil auch: Ad p.1, 5f
- Br.S Brahma-Sūtra
- BZNW Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
- CChr Corpus Christianorum, Series Latina I & II= Tertulliani Opera, Pars I & II, Turnholt 1954
- Chant P.D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, Tübingen 1887, ed. A. Bertholet, E. Lehmann 1925⁴
- Ch.Up Chāndogya-Upaniṣad
- Chv Chvastuvāneft, ed. W. Bang, Manichäische Laien-Beichtspiegel, Muséeon, 36 (1923), p. 137-242.- Deutsch auch in Haa und Ad
- CLS The Christian Literature Society Madras
- CP The Canonical Prayerbook of the Mandaeans, ed. E. S. Drower, Leiden 1959
- CpH (Corpus Hermeticum) Poimandres (I) und Traités II-XII in Vol. I, und Traités XIII-XVIII (Asclépius) in Vol. II (1945) des Hermès Tr.- Kap. I und VII, 1-3 deutsch in GA-I
- CSCO Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Paris
- CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien
- D Sechzig Upaniṣad's des Veda, aus dem Sanskrit tr. und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen, Paul Deussen, Leipzig 1897, 1921⁵
- Dbh.P Devibhāgavata-Purāṇa
- Dh Dhammapada (PTS)
- Dī Dīgha-Nikāya (PTS)
- E Epiphanius von Salamis, Panarion Haeresium, ed. K. Holl, Leipzig, 1915-31, GCS 25, 31, 37.- Deutsch in Auswahl: GA-I
- E&Bā Ephraem und Babai d. Gr. über Marcion, Zusammenstellung ihrer Referate bei A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Gütersloh 1965, p. 147f
- ERE Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. J. Hastings 1908-1926 (1951)
- Esnik Des Wardapet Esnik von Kolb 'Wider die Sekten' aus dem Armenischen übersetzt von I. M. Schmid, Wien 1900
- Eug Eugnostos, der Selige, NHC-III, p. 70, 1-90, 13 (vgl. auch V, p. 1-17).- Über den Text s. GA-II, p. 32.35f.- Deutsch in GA-II
- EV Evangelium Veritatis, NHC-I, p. 16, 31-43, 24, ed. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel = Codex Jung f. VIII^v-XVI^v (p. 16-32), f. XIX^r-XXII^r (p. 37-43), Zürich 1956.- Dieselben und W. Till ed. F. XVII^f-F. XVIII^v (p. 33-36), Zürich 1961.- Deutsch in GA-II
- EvPhil Das Evangelium nach Philippos, NHC-II, p. 51, 29-86, 19, ed. W. C. Till, Berlin 1963 Patristische Texte und Studien 2).- Deutsch in GA-II
- EvThom Das Evangelium nach Thomas, NHC-II, p. 80:10-99:28, ed. A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Y. Abd al Masih, Leiden 1959
- ExAn Die Exegese über die Seele, NHC-II, p. 127, 18-137, 28, ed. M. Krause, P. Labib, Gnostische und hermetische Schriften in Codex II und VI, Glückstadt 1971 (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Koptische Reihe Vol. II).- Deutsch in GA-II
- Exc Clemens Alexandrinus, Extraits de Théodote, ed. & tr. F. Sagnard, Paris 1948.- Deutsch in GA-I

- Fih An-Nadīm, Fihrist al-‘Ulūm: Vol.I=Text, Vol.II=Ann und Indices, ed. G. Flügel/I. Roediger/A. Müller, Leipzig 1871/72.- Deutsch in Ad p.23ff und p.118ff
- Flor Florilegium ou recueil de tracaux d'érudition dédiés à M.Melchior de Vogüé, Paris 1909
- G Vedismus und Brahmanismus, K.F.Geldner, 1928², RGL 9
- GA-I Die Gnosis, ed. C.Andresen, Vol.I, Zeugnisse der Kirchenväter, unter Mitwirkung von E.Haenchen und M.Krause eingeleitet, übersetzt und erläutert von W.Foerster, Zürich und Stuttgart 1969
- GA-II Die Gnosis, ed. C.Andresen, Vol.II, Teil 1 : Koptische Quellen aus Nag Hammadi, eingeleitet, tr.und erläutert von M.Krause, Teil 2 : Mandäische Quellen, eingeleitet, tr.und erläutert von K.Rudolph, Zürich und Stuttgart 1971
- GCS Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
- Gd.P Garuḍa-Purāṇa
- GR und GL Rechter und linker Ginza, ed. H.Petermann, Thesaurus sive Liber Magnus, vulgo 'Liber Adami' appellatus, tom.1,2, Leipzig 1867.- Wenn nicht anders vermerkt, zitiert nach L
- H Hippolytus, Refutatio omnium haeresium, ed. P.Wendland, Leipzig 1916, GCS 26.- Deutsch in GA-I
- HA Die Hypostase der Archonten, NHC-II, p.86, 20-97, 23, ed. R.Bul-lard, The Hypostasis of the Archons, the Coptic text with translation and commentary with a contribution by M.Krause, Berlin 1970 (Patristische Texte und Studien 10).- Deutsch in GA-II
- Haa Die Gnosis, Wesen und Zeugnisse, eingeleitet und mit einer Textsammlung (in Deutsch) von R.Haardt, Salzburg 1967
- HAW Handbuch der Altertumswissenschaft, begründet von J.v.Müller, neu ed. von W.Otto, 1929ff
- Hennecke E.Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen³, I & II, ed. W.Schneemelcher, Tübingen 1959 & 1964
- Hermes Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie
- Hermès Tr Hermès Trismégiste, Vol.I-IV, ed. A.D.Nock, tr. A.-J. Festu-gière, Paris 1945-54
- HG Haran Gawaita, ed. E.S.Drower, The Haran Gawaita and the Bap-tism of Hibil-Ziwa, Città del Vaticano 1953, Studi e Testi 176
- Hg Hegemonius, Acta Archelai, ed. C.H.Beeson, Leipzig 1906, GCS 16
- HNT Handbuch zum Neuen Testament, begründet von H.Lietzmann, ed. G.Bornkamm
- Hss-Reste Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, F.W.K.Müller, I =SBaw Berlin 1904, II =AAB 1912
- HUCA Hebrew Union College Annual
- IG Indische Geisteswelt, Eine Auswahl von Texten in deutscher Übersetzung, eingeleitet und ed. von H.v.Glasenapp, Baden-Ba-den 1958, Band I : Glaube und Weisheit der Hindus
- Ir Adversus Haereses, Irenaeus of Lyon, ed. W.W.Harvey, Vol.1&2, Cambridge 1857, Buch I.- Deutsch in Auswahl: GA-I
- ISPKC Indian Society for the Propagation of Christian Knowledge, New-Delhi-5
- It1 Itivuttaka (PTS)
- Ī.Up Īshā-Upaniṣad
- J Das Johannesbuch der Mandäer, ed. M.Lidzbarski, Gießen 1905, 1915, Berlin 1965.- 1.Teil=Text, 2.Teil= tr.
- Jaim.Up Br Jaiminiya-Upaniṣad-Brāhmaṇa
- JASB Journal of the Asiatic Society of Bengal
- JpTh Jahrbücher für protestantische Theologie
- JRAS The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland, Calcutta

- K Kephalaia, Kap. 1-95, ed. und tr. C. Schmidt, H.-J. Polotsky, Stuttgart 1940; Kap. 96-122, ed. A. Böhlig 1966, tr. A. Böhlig in W. der M. Luther-Univ. Halle-Wittenberg 1955/56, p. 1067-1084
- Kai.Up Kaiṣalya-Upaniṣad
- Kā.Up Kāthaka-Upaniṣad
- KEN Die Reden Gotamo Buddhos, Karl Eugen Neumanns Übertragungen aus dem Pāli-Kanon, Vol. I 1895, 1956³, Vol. II 1957, Vol. III 1905, 1956³ mit Anhang: Dhammapadam (1893¹)
- Ke.Up Kena-Upaniṣad
- Khuddp Khuddakapāṭha, das erste Buch des Khuddaka-Nikāya
- Klt Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen, begründet von H. Lietzmann, ed. K. Aland
- Kul.Ta Kulārṇava-Tantra.- Texte in Deutsch bei IG 134f
- Ku.Up Kaushitaki-Upaniṣad
- Kū.P Kūrma-Purāṇa (Bibl. Ind.)
- Kvu Kathāvatthu des Abhidhamma-Piṭaka
- L Ginza. Der Schatz oder das große Buch der Mandäer, tr. M. Lidzbarski, Göttingen 1925
- Lehmann Textbuch zur Religionsgeschichte, ed. E. Lehmann/H. Faeß, Leipzig 1922²
- LibThom Das Buch des Thomas, NHC-II, p. 138, 1-145, 19, ed. M. Krause/V. Lauer bib, Gnostische und hermetische Schriften in Codex II und VI, Glückstadt 1971 (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Koptische Reihe, Vol. II).- Deutsch in GA-II
- LV Lallā Vākyaṇi, or the wise Sayings of Lal Ded, ed. Sir George Grierson/L. D. Barnett in: ASM XVIII, London 1920
- M Majjhima-Nikāya (PTS)
- Ma Manu-Gesetzbuch, tr. und ed. G. Bühler, The Laws of Manu in GPN Vol. 25, Delhi 1964 (Oxford 1886)
- Mādh.Sh Mādhyamikashāstra (BB)
- Mand. In. Mandaic incantation texts, ed. E. M. Yamauchi, New Haven, Conn. 1967 (American Oriental Series 49)
- Man.Hom Manichäische Homilien, ed. & tr. H.-J. Polotsky, Stuttgart 1934
- Ma.P Matsya-Purāṇa
- Märk.P Mārkaṇḍeya-Purāṇa
- Mā.Up Māṇḍūkya-Upaniṣad
- Mā.Up-K Māṇḍūkya-Upaniṣad-Kārikā des Gauḍapāda
- Mbh Mahābhārata ed. Shaka Bombay, 1785. Englisch von P. C. Roy, Calcutta 1884-96; M. N. Dutt, Calcutta 1895-1905
- Migne, SG oder SL Patrologiae Cursus Completus, ed. J.-F. Migne, Series Graeca, Series Latina
- Mil Milindapañha, ed. Royal Asiatic Society, London 1928
- Mir Mittelliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan, ed. F. C. Andreas/W. B. Henning, SAB, phil.-hist. Klasse; I= 1902, p. 175-222, II= 1933, p. 294-363, III= 1934, p. 848-912
- ML.Qol und
- ML.Oxf Mandäische Liturgien. Mitgeteilt, Übersetzt und erklärt von M. Lidzbarski, Berlin 1920 (Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, NF 17/1) Neudruck Hildesheim 1962
- Mn.Ta Mahānirvāṇa-Tantra.- Texte in Deutsch bei IG 130
- Mpn Mahāparinibbāna-Sutta
- MS Madhvacharya, Sarvaśāstra, ed. T. R. Krishnacarya (Madhyama Loka Depot) Kumbhakonam Śāke 1833 (Ānandatīrtha, Sarvaśāstragranthāḥ. Śrī Madhvācārya-kṛtāṇāṃ sūtrabhāṣya-gītābhāṣya-upaniṣadbhāṣya-prabhūtināṃ saptaśloka-granthāṇāṃ samudāyaḥ)
- M.Sa Maitrāyaṇī-Samhitā
- M.Up Maitrāyaṇa-Upaniṣad
- Muséon Le Muséon. Revue d'Études Orientales, Louvain-Paris
- Mu.Up Muṇḍaka-Upaniṣad
- MV Mahāvagga, Vol. IV von I. P. Horners englischer Übersetzung des

Vinaya-Pitaka, London 1951, 1962

- NaCo-R und Z A pair of Nasoraean Commentaries (Two priestly documents: Alma Rishaia Rabba, Alma Rishaia Zuṭa), ed. E. S. Drower, Leiden 1963
- NGG Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (bis 1940)
- NHC Nag Hammadi Codices. Codex I zur Hälfte im C. G. Jung-Institut, Zürich. Codex II-XIII im Koptischen Museum, Alt-Kairo
- Nô Nô, Die einzelnen Nô, ed. H. Böhner, Tokyo, 1956
- NTS New Testament Studies
- Numen Numen. International Review for the History of Religions
- OcoCe Origenes, Contra Celsum, ed. P. Koetschau, 1899. - Deutsch in Auswahl in GA-I
- OdS Die Oden Salomos, ed. W. Bauer in Hennecke II, p. 606ff
- OJ Origenes, In Joannem, ed. E. Preuschen, 1903. - Deutsch in GA-I
- OLZ Orientalische Literaturzeitung
- OR Origenes, In Romanos, Migne SG 14
- OZ Ostasiatische Zeitschrift
- PE Pfad zur Erleuchtung, Buddhistische Grundtexte, tr. & ed. H. von Glasenapp, Düsseldorf/Köln 1956, 1974²
- Philo Philonis Alexandrini Opera, ed. L. Cohn und P. Wendland, S. Reiter, Berlin 1886 ff
- PL Pillai Lokācārya, Artha-Pañcaka, tr. Narayana-Yati, ed. G. A. Grierson, JRAS 1910, p. 598
- Pr. Up Prashna-Upaniṣad
- PscI "Clement of Rome": the pseudo-Clementine Homilies and Recognitiones, ed. P. de Lagarde, Clementina, Leipzig 1865
- PTS Pali Text Society
- IW A. Pauly-G. Wissowa, Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, NB 1894 ff
- Rām Das Rāmāyana des Vālmīki, I. "Die Herabkunft der Götting Ganga" (Kap. 38-44), tr. A. W. von Schlegel, Indische Bibliothek, Vol. 1, Bonn 1823, p. 80ff (auch in IG p. 75ff)
- RB Revue Biblique
- RGa Richard Garbe, Die Bhagavadgītā, aus dem Sanskrit übersetzt, mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter, Leipzig 1921²
- RGG Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3. ed. K. Galling 1957ff
- RGL Religionsgeschichtliches Lesebuch, ed. A. Bertholet, Tübingen, 2. Aufl. 1926ff
- Rheg Der Brief an Rheginus über die Auferstehung. NHC-I, p. 43, 25-50, 18, ed. M. Mainline, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, De resurrectione, Codex Jung F. XXII^r - F. XXV, Zürich 1963. - Deutsch in GA-II
- RV Rgveda
- S Samyutta-Nikāya (PTS)
- SAB Sitzungsberichte der Deutschen (bis 1944: Preussischen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin
- Saeculum Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte
- SAH Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
- Sā.K Sāṃkhya-Kārikā of Īśvarakṛṣṇa with Gaudapādabhāṣya, ed. & tr. T. G. Mainkar, Poona Oriental Series, No. 9, 1964
- Sā.S Sāṃkhya-Sūtra, Calcutta 1892, Bibl. Ind. 131
- SBE The Sacred Books of the East, Oxford, ed. F. M. Müller, 1879-1910
- Sev Severus, Patriarch von Antiochien, 123. Homilie in F. Cumont-M. A. Kugener, p. 89-150. - Deutsch in Ad, p. 11-14
- Shah Mohammad ash-Shahrastāni, Kitāb al-Milāl wan-Nihāl (Buch der Religionsparteien und der Philosophenschulen), ed. Cureton, London 1846

- Sh.Br Shatapatha-Brāhmaṇa
 Shiksh Shikshāsamuccaya des Shānti-Deva (BB)
 ShrB Shrikara Bhāshya des Shripati, ed. C. Hayavadana Rao (Bangalore 1936)
 Slk Sūtralaṅkāra des Asaṅga
 Sn Suttanipāṭa (PTS)
 SPAW s. SAB
 Spiel Das Spiel des Unendlichen - Gott, Welt und Mensch in der Dichtung der Hindus in deutscher Nachbildung von H.v. Glöckner, Basel 1953
 Stob (Stobaeus) Fragments Extraits de Stobée, I-XXII in Vol. III und XXIII-XXIX in Vol. IV (1954) des Hermès Tr.
 Str Clemens Alexandrinus, Stromata, ed. O. Stählin, Leipzig 1906, GCS 15.- Texte in Deutsch in GA-I
 Studi Studi di storia religiosa della tarda antichità, pubblicati dalla cattedra di storia delle religioni dell'Università di Messina
 Sv.Up Shvetāshvatara-Upaniṣad
 Tattv Tattvārthadhigama-Sūtra des Umāsvāti
 TB Titus von Bostra, Adversus Manichaeos, ed. F. de Lagarde, Leipzig 1859 (auch Migne SG 18)
 TbK Theodor bar Kōnai, Ktāba bekoljōn (Liber scholiorum) XI:1 CSCO, script. syri., ser. II, Vol. 66, ed. A. Scher, Paris-Leipzig 1912, p. 311:12-318:4.- Deutsch: Ad 75ff und 15ff
 T.Br Taïtīrīya-Brahmana
 Tean Tertullianus, De anima, ed. J. H. Waszink, 779-869 in CChr II
 Tecarm Pseudotertulliani Carmen adversus Marcionem, ed. R. Willems, 1417-1454 in CChr II
 Tecarn Tertullianus, De carne Christi, ed. Aem. Kroymann, 871-917 in CChr II
 TeHaer Pseudotertulliani Adversus omnes haereses, ed. Aem. Kroymann 1906, 1399-1410 in CChr II
 TeMarc Tertullianus, Adversus Marcionem, ed. Aem. Kroymann, 437-726 in CChr I
 ThR Theologische Rundschau, Neue Folge, ed. R. Bultmann, E. Dinkler, W. G. Kümmel, Tübingen
 ThW Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begründet von G. Kittel, ed. G. Friedrich, 1933ff
 T.S Taïtīrīya-Saṃhitā
 Tulsīdās Tulsīdās, Rāmāyan oder Rāmcārit-mānas, ed. Rāmeshvar Bhatt, Bombay 1918
 T.Up Taïtīrīya-Upaniṣad
 Ud Udāna (PTS)
 108 Upanishads Ath dasopaniṣacchāntisametā aṣṭottaraśatamupaniṣadah prāraḡyante (108 Upanishads), Bombay 1895, Vol. I & II
 Vā.P Vāmana-Purāṇa
 VigChr Vigiliae Christianae
 Vi.P The Vishnu Purāṇa, a system of Hindu Mythology and Tradition, tr. and illustrated by notes derived chiefly from other Purāṇas by H. H. Wilson (London 1840¹, 1888²) with an introduction by Dr. R. C. Hazra, Calcutta-4, 1961³
 VS Vajasaneyi-Saṃhitā (Weißer Yajur-Veda)
 Vs Vasubandhu, Viññaptimātrata-siddhi, de Hiuan-Tsang, tr. L. de La Vallée Poussin, Paris 1928
 Vsm Buddhaghosa's Visuddhimagga (PTS)
 VT Vasubandhu, Trimshikāviññapti, tr. H. Jacobi, Stuttgart 1932
 WBH Ein manichäischer kosmogonischer Hymnus (S 9 aus Turfan), ed. & tr. W. B. Henning, NGG Phil.-histor. Klasse 1932
 WG Die Welt als Geschichte (Eine Zeitschrift für Universalgeschichte), Stuttgart, ed. H. E. Stier und F. Ernst

WZ Wissenschaftliche Zeitschrift der Universitäten in der DDR
 WZKM Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
 Yājñ Yājñavalkya Gesetzbuch, tr. A. F. Stenzler. - Stücke daraus in
 IG p. 156ff
 YS Patanjali, Yoga-Sūtra
 ZDMG Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
 ZII Zeitschrift für Indologie und Iranistik

Die Verwendung der Originaltexte geschieht mit Hilfe der einschlägigen Fachliteratur. Vedische Texte finden sich zum Teil in den SBE, und viele Texte des Pāli-Kanon wurden in der Reihe der PTS veröffentlicht. Die Bibel (Biblia Hebraica bzw. Septuaginta und Novum Testamentum Graece) ist mit den Abkürzungen der revidierten Lutherübersetzung (1956/64), die Apokryphen und Pseudepigraphen (die E. Kautzsch übersetzt und mit Einleitungen herausgegeben hat) sind mit den Abkürzungen der RGG zitiert.

II. ABHANDLUNGEN, ZITIERT NACH VERFASSEN ODER HERAUSGEBERN

- Abegg, E. Der Pretakalpa des Garuḍa Purāṇa, Berlin-Leipzig 1921
 Adam, A. Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, 1965, Gütersloh
 Aland, B. Gnosis und Philosophie, 1977
 Anrich, G. Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894
 Baaren, Th. P. van, Towards a definition of Gnosticism, in: U. Bianchi, 174-180
 Baumgärtel, F., Die Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit, Schwerin (i. Mecklenburg) 1932
 Beal, S. A catena of Buddhist Scriptures, London 1871
 Beckh, H. Buddhismus - Buddha und seine Lehre, Vol. I und II, Berlin und Leipzig 1928
 Benz, E. Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie, Wiesbaden 1951
 Bianchi, U., ed. Le origini dello gnosticismo, Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966, Studies in the History of Religions, Supplements to Numen, Vol. XII, Leiden 1967
 Bieler, L. Οἰκος Ἀνθρῶπου, I=1935, II=1936
 Böhlig, A. Christliche Wurzeln im Manichäismus, Bulletin de la Société d'Archéologie Copte, XV 1958/60, 41-61
 Bousset, W., Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, Tübingen 1926³ (HNT 21)
 Boyce, M. The Manichaean Hymn-cycles in Parthian, London 1954 (London Oriental Studies, Vol. 3)
 Boyd, A. H. S., 1/An Introduction to Indian Christian Theology, CLS 1969
 2/Christadvaitya, a theology for India, CLS 1977
 Brhama, Nalinī Kanta, Philosophy of Hindu Sādhana (Foreword by Sir Sarbapalli Radhakrishnan), London 1932
 Brndt, W., 1/Elchasai. Ein Religionsstifter und sein Werk, Leipzig 1912
 2/Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorstellungen, 1892, JpTh 18, 405ff, 575ff; ed. G. Widengren, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt ('Libelli' 152), 1967
 Braun, H. Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus (Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte), I und II, Tübingen 1957
 Brunner, E., Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers, Tübingen 1928²
 Bultmann, R., 1/Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1958, 1968⁶
 2/Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Rowohlt, München 1962
 3/Neues Testament und Mythologie, das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: Kerygma

- und Mythos, ein theologisches Gespräch, ed. H. W. Bartsch, Hamburg 1948, 15ff
- /4/ Urchristliche Religion (Forschungsbericht 1915-25) im ARW 24, 1926, 100ff
- /5/ Jesus (1926), ed. W. Schmithals, Siebenstern Taschenbuch 17, 1967⁵
- /6/ Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen (1921) 1957⁵
- /7/ Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (SAH, Phil.-histor. Klasse 1960) 1962⁵
- /8/ Das Evangelium des Johannes, Göttingen (1941) 1953
- Bürkle, H. /1/ Dialog mit dem Osten, Radhakrishnans neuhinduistische Botschaft im Lichte christlicher Weltsendung, Stuttgart 1965
- /2/ Paradigmen des theologischen Gesprächs mit fremden Religionen, I. Der Hinduismus, II. Der Buddhismus, in: "Einführung in die Theologie der Religionen", Darmstadt 1977, p. 36ff
- Chabot, J. B., Chronique de Michel le Syrien I, Paris 1899
- Chatterji, J. C., Kashmir Shaivism, Srinagar 1914
- Cochrane, C. N., Christianity and classical culture, 1944
- Colpe, C. /1/ Die religionsgeschichtliche Schule, Göttingen 1961
- /2/ Manichäismus, RGG IV, 1960, col. 714ff
- Conze, E. /1/ Buddhism and Gnosis, 651-667 in: U. Bianchi, ed.
- /2/ Der Buddhismus, Wesen und Entwicklung, Stuttgart 1953
- Cumont, F. /1/ Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, tr. A. Burckhardt, Leipzig 1931⁵ (Les religions orientales dans le paganisme romain, Paris 1906)
- /2/ Die Mysterien des Mithra, deutsch 1923⁵
- /3/ Alexandre d'Abonutichos, Memoiren publ. par l'Acad. belge XL, 7, 1887, ERE I, 306
- Cumont, F.
- Kugener, M. A., Recherches sur le Manichéisme I-III, Bruxelles 1909ff
- Dasgupta, Surendranath, A History of Indian Philosophy, Cambridge, Vol. I 1922, 1957⁴, Vol. II 1932, 1961³, Vol. III 1940, 1961³, Vol. IV 1949, 1961³, Vol. V 1955, 1962²
- David-Neel, A., Initiations lamaïques, deutsch: Meister und Schüler, Die Geheimnisse der lamaistischen Weißen, Leipzig 1934
- De, Sūśīlakumāra, Early history of the Vaiṣṇava faith and movement in Bengal. From Sanskrit and Bengali sources, Calcutta 1961
- Dodd, C. H., The Bible and the Greeks (Hodder & Stoughton), 1935¹, 1964³
- Dostojewskij, F. M., Die Dämonen, 1871/72, deutsch von E. K. Rahsin, neu: München 1977
- Drower, E. S. /1/ The Mandaean of Iraq and Iran, their cults, customs, magic, legends, and folklore, Leiden 1962 (= Oxford 1937)
- /2/ Water into Wine. A study of ritual idiom in the Middle East, London 1956
- Eltester, W., ed. Vorschläge des Messina-Kongresses von 1966 zur Gnosisforschung, BZNW-37, 1968, 129-132, beruhend auf U. Bianchi ed., p. XXIX-XXXII, korrigiert von C. Colpe
- Erman, A. Die Literatur der Ägypter, Leipzig 1923
- Festugière, A.-J., Personal religion among the Greeks, 1954
- Field, H. Anthropology of Iraq, New York 1968 (Chicago 1940-49)
- Florenz, K. Geschichte der japanischen Litteratur, Leipzig 1906
- Flügel, G. Mani, seine Lehre und seine Schriften, Leipzig 1862
- Foerster, W. /1/ Das Wesen der Gnosis, WG 15, 1955, 100-114
- /2/ Das System des Basilides NTS IX, 1962/63, 233-255
- /3/ Die Grundzüge der Ptolemäischen Gnosis, NTS 6, 16-31, 1959-60
- Furlani, G. Il giudizio dell'anima presso i Mandei (Studi e Materiali di storia delle Religioni, Vol. 22, 56-88), Bologna 1950

- Gaffron, H.-G., Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente, (Dissertation) Bonn 1969
- Geil, A., Bhakti im Bhāgavatapurāṇa, religionsgeschichtliche Studie zur Idee der Gottesliebe in Kult und Mystik des Viṣṇuismus, Wiesbaden 1969
- Gambhirananda, Swami, History of the Rāmākrishna Math and Mission, Calcutta 1957
- Garbe, R., Die Sāṃkhya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus nach den Quellen, Leipzig 1894, 1917²
- Gennrich, P., Die indische Wiedergeburt=(Seelenwanderungs)lehre im Gegensatz zur christlichen Lehre, im II. Teil von 'Die Lehre von der Wiedergeburt, die christliche Zentrallehre in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung', Leipzig 1907
- Glas/enapp, H. v., 1/ Die Philosophie der Inder, Stuttgart 1958
 2/ Die Religionen Indiens, Stuttgart 1943
 3/ Der Jainismus, eine indische Erlösungsreligion, nach den Quellen dargestellt, Berlin 1925
 4/ Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen (Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft, 14. Jahr, Geisteswissenschaftliche Klasse, Heft 1), Halle (Saale) 1938
 5/ Der Hinduismus, München 1922
 6/ Madhva's Philosophie des Vishnu-Glaubens mit einer Einleitung über Madhva und seine Schule, ein Beitrag zur Sektengeschichte des Hinduismus, Bonn und Leipzig 1923
 7/ Der Stufenweg zum Göttlichen, Shankaras Philosophie der All-Einheit, Baden-Baden 1948
 8/ Die Lehre Vallabhācāryas, ZII, 9, 1934
 9/ Die Literaturen Indiens von ihren Anfängen bis zur Gegenwart (mit Beiträgen von H. Bechert und H. W. Schomerus) Stuttgart 1961
 10/ Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten, Berlin-Zürich 1936
 11/ Buddhismus und Gottesidee, Wiesbaden 1954
 12/ Tantrismus und Śāktismus, OZ Neue Folge XII, 1936, 120ff
 13/ Buddhistische Mysterien, die geheimen Lehren und Riten des Diamant-Fahrzeuges, Stuttgart 1940
 14/ Heilige Stätten Indiens, München 1928
- Glasenapp, Otto v., Indische Gedichte aus vier Jahrtausenden, Berlin 1925
- Gonda, J., Die Religionen Indiens, Vol. I-III, W. Kohlhammer 1960
- Gressmann, H., Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter, 1930
- Gundert, W., Japanische Religionsgeschichte, Stuttgart 1935
- Guttmann, A., The significance of miracles for Talmudic Judaism, HUCA-20, 1947, 363-406
- Haardt, R., Zur Methodologie der Gnosisforschung, in: K. W. Tröger, ed. 183ff
- Hacker, P., 1/ Vivarta, Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder, Wiesbaden 1953 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz)
 2/ Prahlāda, Werden und Wandlungen einer Idealgestalt, Wiesbaden 1960
- Harnack, A. v., Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1920, 1924²
- Heiler, F., Śāṅhu Sundar Singh, Ein Apostel des Ostens und des Westens, München 1924

- Jacobi, H., Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern, Bonn 1923
- Jaspers, K., Die Psychologie der Weltanschauungen, 1922²
- Jeremias, A., Allgemeine Religionsgeschichte², München 1924
- Jonas, H., /1/Gnosis und spätantiker Geist. Vol. I. Die mythologische Gnosis (mit einer Einleitung: Zur Geschichte und Methodologie der Forschung), Göttingen 1934, 1964³. - Vol. II. 1. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, Göttingen 1954, 1966². (Vol. II. 2 nicht erschienen)
- /2/The Gnostic Religion, the message of the alien god and the beginnings of Christianity, Boston 1958, 1963²
- /3/Plotin über Ewigkeit und Zeit, Interpretation von Enn. III. 7, in: Politische Ordnung und menschliche Existenz, Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag, ed. Dempf-Arendt-Engel-Janosi, 1955ff
- /4/Unsterblichkeit und heutige Existenz, in: Zwischen Nichts und Ewigkeit, zur Lehre vom Menschen, Göttingen 1963 (Kleine Vandenhoek-Reihe 165), 44ff
- /5/Delimitation of the gnostic phenomenon - typological and historical, 90ff in: U. Bianchi, ed.
- Käsemann, E., /1/Das wandernde Gottesvolk, 1938, 1957²
- /2/Jesu letzter Wille nach Johannes 17, 1967²
- Kennedy, J., Buddhist Gnosticism, the system of Basilides, JRAS, 1902, 377ff
- Konow, Sten, Die Inder, 1925 in: Chant II
- Koschorke, K., Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker. Eine tendenzkritische Untersuchung seiner 'Refutatio omnium haeresium', Wiesbaden 1975
- Kraeling, C. H., Anthropos and Son of Man, Columbia University Oriental Studies, Vol. XXV, New York 1927
- Kraemer, H., Hinduism, Buddhism and the missionary approach - India, in: 'The Christian message in a non-Christian world', London 1938, 1956², p. 158-181, 365-377
- Krämer, A., Christus und Christentum im Denken des modernen Hinduismus, Bonn 1958
- Lagrange, M.-J., La gnose mandéenne et la tradition évangélique, in RB, tom. 36 (1927), 321-349, 481-515; tom. 37 (1928), 5-36
- Leeuw, G. van der, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933, 1955²
- Linschoten, J., Auf dem Wege zu einer phänomenologischen Psychologie (Die Psychologie von William James), Berlin 1961
- Lommel, H., Das Leben Zarathustras, Tübingen 1930
- Loth-Mildenberger-Tworuschka, ed. Christentum im Spiegel der Weltreligionen, Kritische Texte und Kommentare, Stuttgart 1978
- Lüders, H., Varuna (aus dem Nachlaß ed. L. Alsdorf) Göttingen 1951
- Mallik, G. N., The Philosophy of Vaishnava Religion, Lahore 1927
- Mattam, J.; S. J., Land of the Trinity, a study of modern Christian approaches to Hinduism, Bangalore 1975
- Meinhold, P., Dialog und Kooperation zwischen den Religionen in der Gegenwart, im I. Teil (Kap. 4) von 'Die Religionen der Gegenwart, ihre Herkunft-ihre Besonderheiten-ihre Beitrag zur Lösung der Weltprobleme', Herderbücherei 1978
- Melzer, F., Christus in Indien, München 1946
- Meyer, E., Apollonius von Tyana und die Biographie des Philostratos, Hermes 52, 1917, 371-424 (=Kl. Schr. II, 1924, 131-191)
- Moti Lal Pandit, Philosophy of the Upanishads, a Christian understanding, ISPCK 1978
- Müller, Max, Ursprung und Entwicklung der Religion (1880) 1881² (Lectures on the origin and growth of religion, London 1878)
- Murty, K. S., Nagarjuna, New Delhi 1971
- Neander, A., Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin 1818

- Nilsson, M.P., *Geschichte der griechischen Religion*, I, 1955², II, 1950 (HAW, V.2)
- Obermiller, E., *The doctrine of Prajñā pāramitā*, *Acta Orientalia* XI
- Oldenberg, H., *1/Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Stuttgart 1881¹, 1961¹³, ed. H.v. Glasenapp bei W. Goldmann, München
- 2/Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen 1923²
- 3/Die Religion des Veda, Berlin 1894
- Otto, R., *1/Vischnu-Nārāyaṇa, Texte zur indischen Gottesmystik aus dem Sanskrit übertragen*, Jena 1917, 1923²
- 2/Die Gnadenreligionen Indiens und das Christentum, Vergleich und Untersuchungen, München 1930
- Pandey, K.C., *Abhinavagupta* 1936
- Panikkar, R., *1/The unknown Christ of Hinduism*, London 1964
- 2/Die vielen Götter und der eine Herr, Beiträge zum ökumenischen Gespräch der Weltreligionen, Weilheim/Oberbayern 1963
- Patti, G., *Il valore soteriologico dello jñāna nei sistemi classici Indiani*, Studi 1968, 75-82
- Pedersen, V.Schou, *Bidrag til en Analyse af de mandaeiske Skrifter, med henblik paa bestemmelsen af mandaeernas forhold til Jødedom og Kristendom*, Aarhus 1940 (theol. Diss. Köbenhavn 1940)
- Plotin *Enneades I-V in: Opera*, ed. P. Henry, H.-R. Schwyzler, Vol. 1&2, Brüssel 1951/59
- Polotsky, H.-J., *Manichäismus*, PW Suppl. VI Stuttgart 1935, 240-271
- Prabhu Dutt Shastri, *The doctrine of Māyā*, London 1911
- Puech, H.C., *Die Religion des Mani*, in 'Christus und die Religionen der Erde', ed. F. König, Vol. II, 1951, 1961², 520ff
- Quispel, G., *The original doctrine of Valentine*, VigChr 1, 1947, 43ff
- Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments*, Vol. I 1957, 1962⁴, Vol. II 1960, 1962⁵, Berlin und München
- Radhakrishnan, Sarvapalli, *1/East and West in Religion*, London 1933, 1949²
- 2/Eastern religions and Western thought, Oxford 1939, 1940²
- Ranganathananda, Swami, *The Rāmakrishna Mission, its ideals and activities*, Mylapore, Madras 1956
- Reitzenstein, R., *1/Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Berlin 1910, 1927⁵
- 2/Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921
- Rosenberg, O., *Probleme der buddhistischen Philosophie*, Heidelberg 1924
- Rosenkranz, G., *1/Nichtchristliche und christliche Liebestätigkeit*, in: 'Ärztlicher Dienst im Umbruch der Zeit', Stuttgart 1967, 39ff
- 2/Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen, Bonn & München 1967
- Ruben, W., *Die Philosophie der Upanishaden*, Bern 1947
- Rudolph, K., *1/Gnosis und Gnostizismus*, ein Forschungsbericht, ThR März 1971, p. 1-61, Dez. 1972, p. 289-360
- 2/Die Mandäer, Göttingen, Vol. I: Prolegomena: Das Mandäer = problem, 1960 Vol. II: Der Kult, 1961
- 3/Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, Göttingen 1965
- 4/Die Gnosis, Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen 1977
- Sagnard, F.M., *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint-Irénée*, Paris 1947 (*Études de Philosophie médiévale* XXXVI)
- Samartha, S.J., *The Hindu response to the unbound Christ*, Madras 1974
- Sellin, E., *Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage*, Vol. I und II, Leipzig 1933, 1936²

- Schaeder, H.H., *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems* (Vorträge Bibl. Warburg 4, 1924-25) Leipzig 1927
- Schenke, H.-M., *Der Gott 'Mensch' in der Gnosis*, Berlin 1962
- Schlier, H., /1/ *Der Mensch im Gnostizismus*, in: *Besinnung auf das Neue Testament, Exegetische Aufsätze und Vorträge II*, Freiburg-Basel-Wien 1964, 97-111 (Zuerst erschienen in *Suppl. to Numen*, Vol. II 1955, 60-76)
/2/ *Gnosis*, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, ed. H. Fries I. (1962), p. 562ff
- Schmidt, C., -Polotsky, H.-J., *Ein Mani-Fund in Ägypten, Originalschrift des Mani und seiner Schüler, mit Beitrag von H. Ibscher*, SPAW 1933, Vol. 1 (Phil.-Histor. Klasse)
- Schmidt, Isaac Jacob, *Über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionsystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhismus*, Leipzig 1828
- Schmit/hals, W., /1/ *Die Gnosis in Korinth, eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, Göttingen 1956, 1969³
/2/ *Paulus und die Gnostiker, Untersuchungen zu den kleineren Paulusbriefen*, Hamburg-Bergstadt 1965
/3/ *Die gnostischen Elemente im Neuen Testament als hermetisches Problem*, in: K.W. Tröger, ed.
/4/ *Die Apokalyptik, Einführung und Deutung*, Göttingen 1973
/5/ *Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche* (Aktuelle Beiträge zum notwendigen Streit um Jesus), Neukirchen-Vluyn 1972
- Schom/erus, H.W., /1/ *Indien und das Christentum*, Halle, Vol. I 1931, Vol. II 1932, Vol. III 1933
/2/ *Der Āiwa-Siddhanta*, Leipzig 1912
- Schroeder, L. von, *Indische Literatur und Cultur*, Leipzig 1887
- Schubring, W., *Die Lehre der Jainas*, Berlin-Leipzig 1935
- Schulz, Siegfried, *Die Bedeutung neuer Gnosisfunde für die neutestamentliche Wissenschaft*, THR 1960
- Segelberg, E., *The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and its sacramental system*, *Numen* 7, 1960, 189ff
- Smidt, H., *Eine populäre Darstellung der Shingon-Lehre*, OZ 6, 1918
- Srinivasachari, P.N., *The Philosophy of Bhedābheda*, Madras 1934
- Stcherbatsky, Th., /1/ *The central conception of Buddhism and the meaning of the word 'dharma'*, London 1923
/2/ *The Soul theory of the Buddhists*, *Bulletin de l'Académie des Sciences de Russie*, 1919
/3/ *The conception of Buddhist Nirvāṇa*, Leningrad 1927
- Tagore, Rabindranath, *Sādhana, der Weg zur Vollendung*, tr. H. Meyer-Franck, München 1921
- Thomas, M.M., *The acknowledged Christ of the Indian renaissance*, Madras 1970
- Tiele, C.P., *Grundzüge der Religionswissenschaft*, 1901
- Tiliander, Bror, *Christian and Hindu terminology, a study in their mutual relations with special reference to the Tamil area*, Uppsala 1974
- Tröger, K.W., ed., *Gnosis und Neues Testament*, Gütersloh 1973
- Tröger, K.W., *Die hermetische Gnosis*, in K.W. Tröger, ed. p. 97ff
- Tucci, G., /1/ *Tibetan Painted Scrolls I*, 1949 (*Mélanges chinois et bouddhiques*, Vol. 3, Bruxelles 1934-35)
/2/ *Animadversiones Indicae*, JASB, N.S., Vol. XXVI, 1930
- Vesci, U. Marina, *Tapas e l'origine della Gnosi*, Studi 1968,
- Visser, M.W. de, *Ancient Buddhism in Japan*, Leiden 1935
- Waddell, L.A., *The Indian Buddhist cult of Avalokita and his consort Tārā 'the Saviouress', illustrated from the remains in Magadha*, JRAS 1894, 51ff

- Waldschmidt, E.-Lentz, W., Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Quellen, SBAW, Berlin 1933, 13
- Walleser, M., The life of Nagarjuna from Tibetan and Chinese sources, Asia Major: Hirth Anniversary Volume, London 1923
- Warren, H.C., Buddhism in translations, Cambridge 1896 (Harvard Oriental Series, Vol. 3)
- Weiser, A., Die Psalmen, tr. und erklärt, ATD 14 und 15, Göttingen 1950, 1959⁵
- Wenschkewitz, H., Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe, 1932
- Whaling, F., An approach to dialogue with Hinduism, Lucknow 1966
- Wid/engren, G., /1/ Mani und der Manichäismus, Stuttgart 1961
/2/ Hochgottglaube im alten Iran, 1938
- Wikander, Stig, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 1946
- Wilson, H.H., The religious sects of the Hindus, London 1862
- Winternitz, M., Geschichte der indischen Literatur, I-III, Leipzig 1908-22
- Wolff, O. /1/ Indien-Christentum-Abenland, Berlin 1953
/2/ Christus unter den Hindus, Gütersloh 1965
- Woodroffe, Sir John, Shakti and Shākta, London 1920
- Yamakami Sogen, Systems of Buddhistic Thought, Calcutta 1912
- Zandee, J., Gnostic ideas on the fall and salvation, Numen 11, 1964, 13-74

--

--

--

Lebenslauf

Am 21. Juni 1925 bin ich in Danzig geboren. Ich wurde im August 1943 mit dem Vermerk der Reife von der Staatlichen Oberschule in Danzig entlassen, um im selben Monat zur Marine eingezogen zu werden. Bis Weihnachten 1946 war ich in britischer Kriegsgefangenschaft in Italien, wo ich die Lagerhochschule und das theologische Seminar POW-Camp bei Rimini besuchte. Vom Winter 1947 bis Sommer 1948 studierte ich - nach Absolvierung eines Studienkurses mit Abitur-Abschlußprüfung im Sommer 1947 - evangelische Theologie in Neuen-dettelsau und vom Winter 1948 bis Sommer 1951 an der Universität Erlangen, wo ich am 4.3.1952 mein theologisches Fakultätsexamen machte. Zweites theologisches Examen in Darmstadt am 15.1.1954; bis Sommer 1955 Stadtvikar in Frankfurt a.M., danach auf Ruf der Goßnerschen Missionsgesellschaft Berlin Tutor für zwei indische Studenten, von denen der eine sein Doktorexamen an der Freien Universität und der andere sein erstes theologisches Examen an der Kirchlichen Hochschule machte.

Im März 1958 wurde ich von der Goßnerschen Mission nach Indien zum Dienst am theologischen Seminar der Ev.-Lutherischen Goßnerkirche (Ranchi/Bihar) ausgesandt. 1966 bis 1971 war ich Lehrer für das Neue Testament am evangelischen College in Jabalpur (Madhya Pradesh).

Auf Vorschlag meines Colleges und mit finanzieller Unterstützung aus New York nahm ich 1971 die Arbeit an meiner Dr.-Dissertation in Deutschland auf.

Im Dezember 1973 heiratete ich Marianne Koch, die bereits vier Jahre als Schwester der Goßner-Mission in einem Urwald-hospital ihre Indienerfahrung gemacht hatte. Unsere Söhne wurden 1975 und 1976 geboren.

Seit 1974 stehe ich im Dienst der Ev.-Lutherischen Mission (früher Leipziger Mission), die jetzt zusammen mit der früheren Hermannsburger Mission das Niedersächsische Missionswerk bildet.

Mein College ist Teil der Universität Serampore.

gez. Hermann Kloss

